GESCHICHTE

DER

RÖMISCHEN KIRCHE

BIS ZUM PONTIFIKATE LEO'S I.

QUELLENMÄSSIG DARGESTELLT

VON

DR. JOSEPH LANGEN,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BONN.

BONN

VERLAG VON MAX COHEN & SOHN (FR. COHEN)

1881.

Vorwort.

Der Zweck dieses Werkes ist ein rein wissenschaftlicher. Unter diesem Gesichtspunkte bedarf sein Erscheinen wohl keiner besondern Rechtfertigung. Eine aus den Quellen geschöpfte, zusammenfassende und doch detaillirte Geschichte der Kirche von Rom wird in Deutschland noch immer vermisst, obwohl es in unserm Jahrhundert weder an Entdeckungen neuer, zum Theil epochemachender Materialien, noch an Ereignissen gefehlt hat, welche die Aufmerksamkeit nicht bloss der Theologen und Historiker auf diesen Gegenstand zu lenken geeignet scheinen.

Das Streben des Verfassers war dem bezeichneten Zwecke gemäss auf eine völlig objektive Erhebung und Darstellung der Thatsachen gerichtet. Hypothesen konnten freilich bei den sehr lückenhaften oder dunkeln Nachrichten über die älteste Zeit nicht immer vermieden werden; aber ihr Umfang wurde auf das äusserste Maass beschränkt, und ihr Inhalt nicht nach irgend einer dogmatischen Tendenz, sondern nach den geschichtlich gegebenen Anhaltspunkten gestaltet.

Das Pontifikat Xystus' III. (432—440) bildete einen passenden Abschluss, indem die gegen Ende des vierten Jahrhunderts aufkeimende Herrschaft des römischen Stuhles über die ganze christliche Kirche durch seinen Nachfolger Leo I. systematisch

begründet und consequent ausgebildet wurde, mit Leo also eine neue Epoche in der Geschichte der römischen Kirche beginnt.

Hoffentlich wird die Aufnahme vorliegenden Werkes es dem Verfasser ermöglichen, die Fortsetzung seiner Studien auf diesem Gebiete in nicht zu langer Zeit folgen zu lassen.

Bonn, im Juni 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

1. Rom im Beginne der Kaiserzeit[1]).

Rom, so konnte Livius, ein älterer Zeitgenosse Christi, in der Vorrede zu seinem nationalen Geschichtswerke sagen, aus kleinen Anfängen emporgewachsen, sei nun krank an seiner eigenen Grösse. Er ahnte nicht, dass fern, in der Provinz Syrien, unter dem verhassten Judenvolke in wenigen Jahren das Fundament eines neuen grossen Reiches gelegt werden sollte, welches den Riesenkampf mit dem römischen Imperium aufnehmen, nach jahrhundertelangem Ringen es überwinden und, selbst freilich einigermassen umgestaltet, an seine Stelle treten werde.

Weltbeherrschend ist „die ewige Stadt" geblieben, auch nachdem ihre alte politische Herrlichkeit an der „eigenen Grösse" gestorben, der Glanz ihrer Kriegsthaten verblichen, und ihre Göttertempel verödet oder in christliche Kirchen verwandelt waren. Denn was Seneca nach dem Zeugnisse Augustins[2]) von den Juden schreibt: „besiegt gaben sie den Siegern Gesetze", das liess sich in anderm Sinne auch wieder von den Römern sagen. Das antike Rom ward überwältigt durch die neue Geistesmacht, die unter den Juden aufgeleuchtet in der Zeit, in welcher es seiner innern Auflösung entgegenging. Aber von Jerusalem nach Rom verpflanzt, musste das neue Reich des „Königes der Wahrheit", seiner ursprünglichen Bestimmung nach bloss auf das Geistige und Unsichtbare gerichtet, römische Färbung und römische Gestalt sich gefallen lassen. Besiegt gab Rom

1) Vgl. Döllinger Heidenthum und Judenthum. Regensburg 1857. Friedländer Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 3. Bd. Leipzig 1871. Hausrath Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Thl. Heidelberg 1872. 3. Thl. 1873. 2. Aufl. 1878.

2) Civ. Dei VI, 11.

seiner Besiegerin, der christlichen Kirche Gesetze, indem es, gleichsam ihre zweite Mutter, ihre äussere Organisirung und irdische Einrichtung übernahm. Die Periode ihres Werdens, naturgemäss die der religiösen Erregung, ging vorüber, ohne dass, wie man erwartet, das Ende der Dinge gekommen wäre. Was man zur Zeit idealster Begeisterung nicht entbehrt, strenge Verfassungsformen, feste, abgegrenzte Bestimmungen über Recht und Pflicht, Satzungen für die Lehre wie für das Leben, es stellte sich sofort als unabweisbares Bedürfniss heraus, da es sich für die christliche Kirche darum handelte, statt täglich und stündlich der Wiederkunft Christi entgegen zu sehen, festen Fuss auf Erden zu fassen und, das einseitig ideale Streben aufgebend, mit den realen Verhältnissen „der Welt“ sich abzufinden.

Dieser grosse, viele ungesunde Exaltation erstickende, aber anderseits auch manche Trübung ursprünglicher Reinheit veranlassende Process der Umwandlung des „Reiches Gottes“, wie es dessen Stifter auf den Fluren Galiläa's und in der jüdischen Hauptstadt verkündigt, und wie die Apostel es in freien, für ihre ersten, begeisterten Anhänger noch ausreichenden Formen ausgebreitet, in die feste, auch den mächtigsten Stürmen der Zeit trotzende Gestaltung der „Kirche“ hat sich selbstverständlich nicht ausschliesslich in Rom vollzogen. Aber die Hauptstadt der Welt, wie zum Herrschen geboren, und gerade im Organisiren, Einrichten, Gesetzgeben genial, verlieh naturgemäss, sobald sie eine Christengemeinde erhalten, dieser einen Abglanz ihrer Herrschaft und ihrer Würde. Die römische Kirche, die erste und angesehenste Schwester in dem „Liebesbunde“, nahm gleich in der nachapostolischen Zeit einen hervorragenden Antheil an der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens. Mit dem wachsenden Sicheinleben der Kirche in die Verhältnisse der Welt, um noch nicht von Verweltlichung zu sprechen, steigerte sich der Vorrang Roms, begründet in dessen politischer Stellung und an die Tradition von der Gründung der dortigen Kirche durch Petrus und Paulus geknüpft, bis zu einer im Orient selten anerkannten, selbst im Abendland viel bestrittenen und verleugneten, aber zuletzt dennoch siegreich behaupteten Herrschaft. In einer vorhin nie geahnten Weise machte es für sich geltend, was die Alten von Italien schon wegen seiner geographischen Lage gesagt,

dass es von Natur bestimmt sei, die es umgebenden Länder, Europa, Asien, Afrika zu beherrschen: „Wahrlich die Götter selbst haben dies Land erwählt zu einer Erzieherin aller übrigen, damit es die getrennten Reiche vereinige und ihre Sitten mildere, die vielgetheilten Menschen unter sich verständige und veredele, kurz, dass es ein Vaterland werde allen Völkern der Erde.“ [1])

So entstand das neue römische Imperium an der Stelle des antiken. So sah sich die Welt zum zweiten Mal beherrscht von römischen Gesetzen.

Die ganze Geschichte und Weltstellung der römischen Kirche begreift sich also nur auf der historischen Grundlage des alten Rom. Das Ansehen der dortigen Christengemeinde, die Wirksamkeit der beiden Hauptapostel daselbst, der rege Verkehr der dortigen Kirche mit den Kirchen der ganzen Welt, alles dies ist schon Folge und Ausfluss der politischen Stellung dieser Stadt. Der Zusammenfluss von Menschen jeder Lebensstellung und jeder Nationalität in der Capitale des Weltreichs, die festgewurzelte Gewohnheit aller Länder, dort ihr Recht zu suchen, zu dieser Herrscherin aufzublicken, ihre Einrichtungen als massgebend, ihre Normen als bindend anzuerkennen, mussten wiederum sehr bald ihre Wirkungen auch auf dem kirchlichen Gebiete erkennen lassen. Um das Werden und Wesen der römischen Kirche zu begreifen, müssen wir uns also das alte Rom vor Augen führen, wie es war, da es begann zu erkranken „an seiner eigenen Grösse“ und bald darauf sich anschickte, die unscheinbaren Keime seiner neuen Weltherrschaft in sich aufzunehmen.

Es ist bekannt, in welcher Weise die Stadt aus kleinen, selbst zweideutigen Anfängen zu Wohlstand, Macht und Glanz sich emporgearbeitet hat, bis das durch Tapferkeit, Sparsamkeit, Sittenstrenge, Ausdauer und Herrschertalent glücklich Erreichte zum unüberwindlichen Antrieb wurde, immer weitere Ziele zu verfolgen und endlich erst in den Grenzen der Erde die Schranken der mit jeder neuen Eroberung gesteigerten Ehrbegierde und Herrschsucht zu erblicken.

---

1) So Strabo und Plinius, mitgetheilt bei Lasaulx Philosophie der Geschichte. München 1856, S. 88.

Die ganze Macht und Bedeutung des Reiches concentrirte sich in der Hauptstadt selbst. Nicht etwa das Reich, sondern die Stadt Rom war die Weltbeherrscherin; das Reich galt als der unterworfene Theil mit grösseren oder geringeren Rechten. Rom wurde darum auch der glänzende Mittelpunkt des Reichthums, des Genusses, der Bildung und aller guten wie schlechten Bestrebungen damaliger Zeit. Schon unter Augustus wird die Bevölkerung der Stadt auf ungefähr zwei Millionen angegeben, die Zahl der Häuser aber auf 47 000, abgesehen von den zum Theil mit verschwenderischer Pracht ausgestatteten 2000 Palästen. Bereits in der letzten Zeit der Republik in stattlichster Weise ausgebaut und mit Theatern, Bädern, Hallen, Tempeln und sonstigen Werken der Kunst geschmückt, ward die Stadt im Augusteischen Zeitalter die Krone und Zierde der Welt. Landstrassen und Posteinrichtungen führten die Luxusartikel der entferntesten Provinzen der genusssüchtigen Metropole zu, und in grosser Menge strömten die Fremden dorthin: Gelehrte, Künstler, Schauspieler, Gladiatoren, Tänzerinnen, Priester und Priesterinnen auswärtiger Culte, Menschen jedes Standes und Gewerbes, welche in der Weltstadt Geschäfte zu machen, Genusssucht und Ehrgeiz zu befriedigen, oder was immer zu erreichen trachteten. Vorzugsweise war es der Orient, der ganze Schaaren seiner Angehörigen nach der Hauptstadt entsandte, und mit ihnen seine Götterdienste wie seine Laster. Rom sei griechisch geworden in Rede und Sitte, so klagt später Juvenal, und die Wasser des Orontes hätten sich in die Tiber ergossen. Während Rom seine eigene Sprache den Provinzen aufdrängte, erfreuten sich seine Gebildeten an den Schätzen hellenischer Literatur. Zwar erlebte im Augusteischen Zeitalter römische Geschichtsschreibung und Dichtkunst noch einmal eine hohe Blüthe. Die Meisterwerke der Cäsar, Sallustius, Livius entstanden. Virgil, Horaz, Ovid sonnten sich im Glanze ihres Ruhmes. Aber zum Theil waren es griechische Muster, denen sie nachstrebten, und schon des jüngern Scipio Freund, Polybius, hatte römische Geschichte in griechischer Sprache geschrieben.

Unter der glänzendsten Aussenseite verbarg sich Elend jeglicher Art. Beinahe die Hälfte der Bevölkerung Roms gehörte dem Sklavenstande an, und mehr als 200 000 seiner Einwohner wurden von Augustus aus Staatsmitteln unterhalten.

Das Sittenverderbniss in der alle Laster der Welt in sich aufnehmenden Metropole wuchs von Tag zu Tag. Zwar bestanden die früheren Einrichtungen der Republik zur Aufrechthaltung der altüberlieferten Sittenstrenge fort. Das Amt des Censor erlosch erst unter Titus und Vespasian. Allein was half dies gegen den weit mächtigere Dämme durchbrechenden Strom schrankenloser Lüste? Augustus, selbst Censor bis zu seinem Lebensende, um an die spätern Scheusale auf dem kaiserlichen Throne nicht zu erinnern, stand hinsichtlich seines sittlichen Wandels nicht in dem besten Rufe, und das Beispiel des Vaters wirkte verpestend in der kaiserlichen Familie. Gleichwohl sah er durch die das Staatsleben und die öffentliche Wohlfahrt bedrohende allgemeine Sittenlosigkeit sich zum Erlass einer ganzen Reihe von Gesetzen gezwungen, durch welche ein erspriessliches Familienleben wiederhergestellt, also mit Hülfe staatlicher Gewalt ersetzt werden sollte, was an moralischer Kraft gebrach. Der Zügellosigkeit der Frauen suchte er durch scharfe Gesetze Einhalt zu thun, und seine Lex Julia und Papia Poppäa belegte Cölibatäre sowie kinderlose Eheleute mit schweren Geldstrafen. Desgleichen bemühte er sich, die zahlreichen und leichtfertigen Ehescheidungen zu verhindern. Ein Ehestand, welcher drei Kinder aufzuweisen hatte, wurde belohnt. Mehr aber als die Nothwendigkeit solcher Gesetze, dient der Umstand zur Beleuchtung der Sittenzustände im kaiserlichen Rom, dass es Augustus grossen Kampf kostete, ehe er diese Gesetze zu Stande gebracht, dass gleich nach ihrem Erlasse man von vielen Seiten ihre Aufhebung verlangte, und dass es endlich dem Kaiser selbst nicht möglich war, sie vollkommen zur Ausführung zu bringen. Zu der tiefen Verkommenheit in geschlechtlicher Hinsicht, welche schon diese Zustände des Familienlebens ahnen lassen, kam nun noch die Verführung aller Art, welche durch die meist sittenlosen Sklaven unter die Jugend männlichen wie weiblichen Geschlechtes getragen ward, das verlockende Beispiel der Griechen und die alles sittliche Bewusstsein erstickende, grauenhafte Lasterhaftigkeit des Orients, die oft sogar mit religiösen Culten verknüpft, in Rom eine neue Heimstätte gefunden hatte. Was war es gegenüber den unnatürlichen Sünden, denen selbst die Bessern ungescheut sich ergaben, dass Tödtung der Leibesfrucht oder Aus-

setzung der Kinder als gesetzlich anerkannte Rechte der Eltern galten? Wird doch sogar der Selbstmord, wenn er nicht das Erzeugniss der Leidenschaft sei, sondern aus vernünftigen Gründen erfolge, von Männern wie Seneca als eine grosse und edle That, des echten Weisen würdig, gepriesen.

Die Erziehung der Jugend lag grossentheils in den Händen der Sklaven. Das Fehlende ersetzte ein Besuch auswärtiger, vorzüglich griechischer Bildungsstätten. Die Arbeit galt als entwürdigend für Freie und wurde in unmenschlicher Weise den, wie Seneca sich ausdrückt, als Lastthiere betrachteten Sklaven aufgebürdet. Die Reichen, zum Theil Freigelassene oder Fremde, mit dem römischen Bürgerrecht beschenkt, welche an die Stelle der alten Patrizierfamilien getreten waren, führten ein verweichlichtes, allem Luxus hingegebenes, mit unglaublicher Verschwendung verbundenes Leben. Die Aermern glaubten als römische Bürger berechtigt zu sein, vom Staate Unterhalt und Vergnügen zu fordern: Brod und Spiele, wie der römische Ausdruck lautete. Theater, Gladiatoren- und Thierkämpfe dienten dazu, Sinnenlust und Grausamkeit jedes Standes und Geschlechtes zu befriedigen.

2. Die religiösen Culte in Rom.

In Rom war seit Alters her das Staatswesen mit der Religion verflochten. Selbst der grosse Standesunterschied zwischen Patriziern und Plebejern ruhte auf religiösem Grunde. Mit dem Patriciate war eine Art Familienpriesterthum verbunden, und zur Vornahme von Auspicien, welche man als unentbehrlich für das öffentliche Leben ansah, galten nur Patrizier für befähigt. Der Opferdienst wurde von Staatswegen versehen, und die Priester bis zum Pontifex maximus hinauf waren Beamte des Staates. Nichts im öffentlichen Leben geschah ohne begleitende Opfer und religiöse Ceremonien. Vor jedem grossen Unternehmen wurde die Gottheit befragt, und ebenso die Volksversammlungen von den Auspicien abhängig gemacht. Niederlagen, Landplagen oder sonstige Unglücksfälle schrieb man der Verachtung oder nachlässigen Verehrung der Götter zu; Siege und Eroberungen wurden ihnen mit Opfer und Dankfesten gelohnt. Zu den Hauptgottheiten, unter denen Jupiter hervorragte, gleichsam als der

monotheistische Inbegriff alles denkbaren Göttlichen, gesellten sich immer neu entstehende Götter hinzu, indem zufällige Ereignisse, namentlich im Staatsleben, Neuschaffungen göttlicher Wesen veranlassten, oder Verrichtungen und Vorgänge, denen man sich eine Gottheit vorstehend dachte, in ihre einzelnen Momente zerlegt wurden und so wieder die Bildung neuer Gottheiten erheischten. Alle diese Culte aber standen unter der Aufsicht des Staates, der sie autorisirte, ihre Ceremonien ordnete und ihre Uebung überwachte. So zahlreich wurden die auf diese Weise gleichsam begrifflich ersonnenen Göttergestalten, dass es ein ausgedehntes Studium erforderte, in diesem Wirrsale von Göttern und den ihnen zukommenden Opfern und Ceremonien sich zurecht zu finden.

Einen bedeutenden Zuwachs aber erhielt die römische Götterwelt ausserdem durch die Ueberpflanzung fremder Idole. So oft schon in alter Zeit eine Stadt erobert oder ein Stamm unterworfen war, bürgerte man deren Gottheiten amtlich in Rom ein. So erhielten die fremden Götter gleichsam das römische Bürgerrecht, und ward das religiöse und politische Interesse der Unterworfenen mit dem der Besieger verknüpft. Einen durchgreifenden, das ganze Religionswesen umgestaltenden Einfluss übte aber das Vordringen des Hellenismus aus. Schon in älterer Zeit war in Rom der Apollodienst in Aufnahme gekommen. Aber diese und ähnliche Erscheinungen standen damals noch vereinzelt. Noch 161 v. Ch. wurden durch einen Senatsbeschluss griechische Philosophen und Rhetoren aus der Stadt verwiesen. Aber nach dem Falle Korinths war dem Eindringen griechischer Literatur und Philosophie, griechischer Götterlehren und Götterdienste kein Einhalt mehr zu thun. Um die alten, einfachen Religionsanschauungen der Römer, um die Unversehrtheit der überlieferten Ceremonien war es nun geschehen. Und selbst der Glaube an die Götter überhaupt wurde durch diesen Siegeszug des griechischen Geistes erschüttert. Die äusserlich unscheinbaren und ungestalten römischen Götzenbilder und Symbole religiöser Dinge wurden lächerlich und verächtlich bei den Gebildeten, die ihre Augen lieber an der Schönheit griechischer Götterstatuen weideten. Der reiche, jeder Sinnenlust schmeichelnde Kranz religiöser Mythen, mit welchem der Grieche die Häupter seiner menschenähnlichen

Götter geschmückt, trübte die ehrfurchtsvolle Scheu, mit der bis dahin der Römer zu den ernsten Gestalten seiner Gottheiten aufgeschaut. Wer nun aber zurückschreckte vor der Frivolität, zu welcher die griechische Mythologie verführte, und zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses sich an die griechischen Philosophen wandte, der gerieth erst recht in Gefahr, durch die kühnen und grossen Gedanken, die sie über den Begriff der Gottheit entwickelt, an dem ganzen, bis dahin als die Grundlage des privaten und öffentlichen Lebens betrachteten Religionswesen irre zu werden. So ward der römische Götterdienst bereichert, umgestaltet, unterwühlt, und schien die Zeit seiner Auflösung und seines Verfalles sich zu nähern.

Eine weitere Gefahr drohte ihm Seitens der orientalischen Culte. Noch in der Zeit der Republik hatte der Dienst der Cybele Aufnahme in Rom gefunden, indess damit noch kein Bürgerrecht erlangt. Denn von phrygischer Priesterschaft ward er besorgt. Wiederholt hatte man auch Versuche gemacht, Serapis- und Isis-Tempel zu errichten, selbst gegen den Willen des Senates. Immer zahlreicher wurden die Isispriester in Rom, bis im J. 43 die Triumviren sich genöthigt sahen, dem ungestümen Volkswillen nachzugeben und die amtliche Errichtung eines Isistempels zu beschliessen. Der Einführung dieses Cultus schloss sich die anderer Culte aus Kleinasien, Syrien, Aegypten an, deren Mysterien nicht selten mit unnatürlichen Lastern oder krankhafter Exaltation verbunden waren. Der einzige sittlich fördernde Cultus aus dem Orient, der nach Rom überpflanzt wurde, war der persische Mithrasdienst, die Verehrung des Lichtes, zugleich als eines Symboles sittlicher Reinheit. Pompejus hatte denselben von seinem Zuge gegen die Seeräuber mit nach Rom gebracht, und rasch verbreitete er sich durch das ganze römische Reich. Besonders trieben orientalische Priester, Mystagogen und Gaukler in Rom ihr Unwesen in der spätern Zeit, da einzelne Kaiser an Orientalinnen verheirathet waren, oder selbst Orientalen den römischen Kaiserthron inne hatten.

Dazu kam denn endlich noch die in Rom früher unerhörte Menschenvergötterung. Hatten sich Prokonsuln schon in der spätern Zeit der Republik in den Provinzen Tempel errichten und göttliche Ehren erweisen lassen, so wurde zum ersten Mal

durch Senatsbeschluss Cäsar die göttliche Würde zuerkannt. Die Provinzen wetteiferten miteinander, den noch lebenden Augustus durch Tempel, Statuen und Opfer als Gott zu verherrlichen, und wieder ward durch Senatsbeschluss seine Apotheose vollzogen. Der Kaiser, dahin zielte die hier zu Grunde liegende Vorstellung, repräsentirt den Genius des römischen Staatswesens und ist darum der gleichsam sichtbar gewordene Jupiter vom Capitol. Mit einer Art göttlicher Souveränität hatte auch Kaiser Augustus das Religionswesen von Neuem geordnet und seine unbeschränkte „Fülle der Gewalt" auch auf diesem Gebiete zur Geltung gebracht. Die oberste Entscheidung über alle religiösen Fragen lag in seiner Hand, Religionsbücher wurden von ihm approbirt oder verworfen, und seine Auslegung der h. Schriften Roms, der Sibyllinischen Bücher galt als authentisch und unfehlbar. Caligula forderte seine Anbetung unter Todesstrafe und liess es selbst zu Aufständen unter den Juden kommen, weil er darauf bestand, an Stelle Jehova's im Tempel zu Jerusalem verehrt zu werden. Später hiess es principiell, sobald Jemand den Titel Augustus habe, sei ihm als „einer gegenwärtigen und leiblichen Gottheit" Verehrung zu bezeigen. Bald dehnten die Kaiser die Apotheose auch auf Verwandte und Genossen oder Werkzeuge ihrer Lüste aus, und führten den Göttertitel amtlich in ihren Erlassen. Noch Constantin, der erste christliche Kaiser, ward nach seinem Tode, wie von der griechischen Kirche unter die Heiligen, so von dem römischen Senate unter die Götter versetzt.

3. Das Judenthum in Rom.

Der Zerfall des macedonisch-griechischen Weltreiches hatte den Römern die ersten Eroberungen im Orient gebracht. Beinahe gleichzeitig mit der Erwerbung der Provinz Achaja erfolgte ihre erste Verbindung mit der jüdischen Nation, die immer enger und fester ward, bis sie mit völliger Unterjochung endete. Als Antiochus IV Epiphanes, im Begriffe sich Aegypten anzueignen, vor den römischen Legaten nach Jerusalem floh (170 v. Ch.), begann der Verzweiflungskampf der Maccabäer gegen den Religion und Staat der Juden mit Vernichtung bedrohenden syrischen Herrscher. In diesem Kampfe erlangten die Juden ein

Schutz- und Trutzbündniss mit den Römern (1. Macc. 8, 25 ff.). Sie wurden unter deren „Freunde und Bundesgenossen“ aufgenommen. Als dann ungefähr ein Jahrhundert später in der Maccabäerfamilie unter den Brüdern Hyrkan II. und Aristobul II. ein Thronstreit ausgebrochen, und der römische Feldherr Pompejus nach Besiegung des Königs Mithridates von Pontus gegen Syrien zog, ergab sich die willkommenste Gelegenheit für die römische Politik, die jüdischen „Bundesgenossen“ sich unterwürfiger zu machen. Hyrkan wie Aristobul hatten die Entscheidung des römischen Feldherrn angerufen. Aber als dieser Beide aufforderte, persönlich vor ihm zu erscheinen, leistete der auf die eigene Kraft vertrauende Aristobul in stolzem Selbstgefühl energischen Widerstand. Der schwache Hyrkan dagegen, von seinem Verbündeten Antipater, dem Stammvater der idumäischen Familie der Herodes, überredet, öffnet den römischen Truppen die Thore der jüdischen Hauptstadt. Der Widerstand der Partei Aristobuls zwingt Pompejus zur Belagerung des in eine Festung umgeschaffenen Tempels. Nach heftigem Kampfe erobert er denselben und betritt, zum Entsetzen der Juden, der erste Unbeschnittene das sonst nur dem Hohepriester einmal im Jahre zugängliche Allerheiligste (63 v. Ch.). Fortan ward Palästina als ein unterworfenes Land behandelt. Zunächst bestätigte Pompejus Hyrkan im Besitze der hohepriesterlichen und, jedoch nur nominell, auch in dem der fürstlichen Würde. Die oberste Leitung der Staatsgeschäfte wurde, unter Aufsicht der Römer, in die Hand Antipaters gelegt. Die Juden mussten 10 000 Talente Kriegssteuer entrichten, und Aristobul unter andern asiatischen Fürsten den Triumphzug des Pompejus zieren.

Pompejus brachte auch eine Anzahl jüdischer Kriegsgefangener mit nach Rom, welche indess wegen der Hartnäckigkeit, mit der sie an ihren national-religiösen Gebräuchen festhielten, sich als Sklaven unbrauchbar erwiesen. Als Freigelassene erhielten sie das verachtete, ungesunde, schmutzige Terrain jenseits der Tiber angewiesen, wo sie, abgeschlossen für sich lebend, meist mit Kleinhandel sich beschäftigten. Aus dieser Ansiedelung entwickelte sich die römische Judengemeinde. Es war ihr gestattet, nach ihren eigenen religiösen Gewohnheiten sich einzurichten, durch Geldbeiträge, die sie nach Jerusalem sandten, mit dem

Tempeldienst, dem Mittelpunkt des jüdischen Religionswesens in Verbindung zu bleiben, und auf diese Weise in der Hauptstadt der Welt ihren nationalen Character unversehrt zu bewahren. Weil die römischen Juden freigelassene Sklaven waren, wurde die Synagoge, die sie zu Jerusalem besassen, die der Libertini genannt (Apg. 6, 9). 59 v. Ch. war die Judenschaft in Rom bereits so zahlreich, dass Cicero bei seiner Vertheidigung des Flaccus aus seiner Furcht vor den Juden kein Hehl machte[1]). Cäsar verpflanzte von Neuem Juden aus dem Mutterlande nach Rom und war der Nation mit solcher Vorliebe zugethan, dass bei seinem Tode die ganze Gemeinde mehre Tage hindurch durch ihre Klagegesänge ihn ehren zu müssen glaubte.

Ein eigenthümliches Schauspiel bot sich der jungen Judengemeinde in Rom dar, als 40 v Ch. der Idumäer Herodes, der Nachkomme jenes mit Hyrkan II. verbündeten Antipater, im römischen Senate zum Könige der Juden ausgerufen und von Antonius und Octavian in den Tempel des Jupiter Capitolinus geleitet wurde zu heidnischer Dank- und Opferfeier. Je enger dann die Verbindung der beiden welthistorischen Völker wurde, oder mit andern Worten je fester und erdrückender Rom die jüdische Nation mit seinen Riesenarmen umschlang, desto mehr musste das jüdische Element in Rom erstarken. Als unter römischer Oberherrlichkeit ein vom Senat eingesetzter König über das jüdische Land regierte, mussten Verkehr und Verbindung zwischen Jerusalem und Rom immer lebhafter sich gestalten. Im J. 4 v. Ch. schlossen sich einer jüdischen Deputation aus Palästina nach der Angabe des Flavius Josephus in Rom nicht weniger als 8000 dort wohnende Juden an[2]). Die Einverleibung Judäa's und Samaria's in die römische Provinz Syrien (6 n. Ch.) diente nur dazu, Römer und Juden in noch nähere Berührung zu bringen als zuvor.

Während der Regierungszeit des Kaisers Tiberius hatten die Juden in Palästina viel unter Steuerdruck zu leiden, und als Sejans Günstling, Pontius Pilatus die Prokuratur von Judäa erhielt, wurden sie die freilich nicht sehr geduldigen Opfer fort-

---

1) Orat. pro Flacco c. 28.
2) Antt. XVII, 11, 1.

gesetzter Gewaltthätigkeiten. In Rom aber wurden 19 n. Ch. ihrer Viertausend wegen eines von mehrern aus ihnen an Fulvia, einer vornehmen Proselytin, verübten Betruges durch kaiserliches Edict ausgewiesen und die Jüngern als Soldaten nach Sardinien geschickt[1]).

Als Caligula die Gesetze gegen die geschlossenen Gesellschaften (sodalitia, ἑταιρίαι) aufhob, mehrten sich die Juden wieder in Rom. Abermals wurden sie aus Rom vertrieben unter Claudius gemäss der Nachricht Suetons, weil sie aus Anlass eines gewissen Chrestus beständig Unruhen erregten. Indess führt uns diese Nachricht bereits mitten in die Geschichte der römischen Kirche hinein.

Allmälig war die Judenschaft in Rom so gewachsen, dass das ursprünglich für sie bestimmte Quartier nicht mehr ausreichte. An der Porta Capena entstand eine zweite jüdische Ansiedelung, während einzelne Familien sich aus der Armuth und dem Schmutz des Judenviertels emporgearbeitet und vornehme Häuser in den besten Theilen der Stadt, selbst auf dem Marsfelde, sich erworben hatten. Nachweislich gab es im ersten christlichen Jahrhundert sieben Synagogen in Rom. Sicher sind deren noch mehr gewesen. Drei Kirchhöfe liefern mit ihren meist griechischen, zum Theil auch lateinischen Inschriften Material zur Beurtheilung der römischen Judenschaft. Wie die Juden örtlich hinüberdrängten über die Tiber, so drängten sie sich auch in alle Verhältnisse und Interessen des römischen Lebens ein. Kaum gab es einen Stand oder eine Berufsart, in welcher sie sich nicht bemerklich gemacht hätten mit dem ihrer Nation eigenen Eifer und Ehrgeiz. Ursprünglich eine Bettler- und Krämergemeinde, gewannen sie bald eine steigende Bedeutung in

---

1) Jos. Antt. XVIII, 3, 5. Vgl. Tacit. Annal. II, 85. Suet. Vita Tiber. c. 36. Nach diesen Berichten wurden die Juden gleichzeitig mit den ägyptischen Isispriestern von den römischen Strafmassregeln betroffen; diese jedoch wegen eines Verbrechens gegen die Sittlichkeit, jene, wenigstens vorgeblich, aus dem angeführten Grunde. Man wird wohl gern jede Gelegenheit ergriffen haben. die Zahl der Juden in Rom wenigstens zu mindern. Aber nicht schon das Verbrechen der Isispriester wurde als Vorwand dazu benutzt, wie man nach Hausrath Neutest. Zeitgeschichte II, 85 schliessen sollte.

Geld- und Wechselgeschäften, betrieben Handel und alle kaufmännischen Branchen in immer grösserer Ausdehnung, bis Römer höhern und niedern Standes ihnen verschuldet waren. Judenweiber machten bei dem in Rom herrschenden und am ehesten durch Orientalen zu befriedigenden Aberglauben vielfach durch Wahrsagen ihr Glück. Namentlich waren es die mehr Geschick als anstrengende Arbeit oder Aufopferung fordernden Berufsarten, denen sich die Juden widmeten. Die Freiern und Begabtern unter ihnen, welche in römischer Luft die religiöse Strenge und Abgeschiedenheit ihrer Nationalität verloren hatten, zuweilen sogar an ihrem eigenen Leibe ihre Herkunft zu verleugnen strebten, drängten sich besonders in das literarische und wissenschaftliche Leben ein. Es fehlte an solchen „Abgefallenen“ selbst nicht auf der Bühne.

Die allgemeine Stimmung gegen die Juden war sowohl aus religiösen als socialen Gründen die des Hasses. Namentlich in Rom. Nichts konnte dem an seine unüberwindliche Macht wie an eine göttliche Offenbarung glaubenden Römer widerwärtiger sein, als dass jüdischer Stolz und Starrsinn weder seiner politischen Herrschaft noch seinen diese Herrschaft als die ihrige betrachtenden Göttern sich unterwerfen wollte. Das vermehrte den Zorn, schreibt Tacitus, dass bloss die Juden sich noch nicht gebeugt hatten. Dazu kam, dass die ganze Welt- und Lebens-Anschauung des Römers zu der des Juden in einem unversöhnlichen Widerspruche sich befand. Der sehnsuchtsvolle Hinblick auf eine bald erscheinende neue Welt war dem die gegenwärtigen Lebensverhältnisse klar und real erfassenden Römer unverständlich. Die Verehrung einer einzigen, unsichtbaren, ausserweltlichen Gottheit erschien ihm als Atheismus. Der Sabbat kam ihm nur als religiöser Vorwand für die Arbeitsscheu der Juden vor, und ihre Feste fand er „thöricht und finster“ Mit einem Wort, um es mit Cicero zu sagen: die jüdische Religion war ein „barbarischer Aberglaube“[1]). Kein Wunder also, dass die dem Aufblühen der römischen Judengemeinde zuschauenden Schriftsteller damaliger Zeit, Cicero, Ovid, Horaz, Juvenal, Martial, Tacitus wie mit Einem Munde nur in den gehässigsten

1) Or. pro Flacco c. 28.

Ausdrücken über die Juden sich auslassen und sie brandmarken als „die Feinde des menschlichen Geschlechtes“

Der tiefste Grund des Hasses und mehr noch einer unheimlichen Befürchtung hinsichtlich der Juden war für den schärfer blickenden Römer der Umstand, dass die „Besiegten dem Sieger Gesetze gaben“ Nicht in der Bettelhaftigkeit und dem Schmutz des Judenviertels jenseits der Tiber lag eine Gefahr für das römische Staatswesen, auch nicht in den „thörichten und finstern“ Festen oder dem sonstigen „barbarischen Aberglauben“ des seltsamen Volkes, wohl aber in dem Einen, was die Römer von ihrem Standpunkte aus juristisch richtig, aber religiös verständnisslos als „Gottlosigkeit“ bezeichneten, in dem Glauben an den einzigen, unsichtbaren Gott. In dem Festhalten an dieser Lehre war die unüberwindliche Stärke der Juden begründet, die Uebermacht der als Sklaven und Bettler in die Fremde Verschlagenen über die gebildetsten Völker der Erde. Die Verbreitung dieses Glaubens war ihre welthistorische Mission, seine Geltendmachung die Universalherrschaft, welcher endlich auch das römische Staatswesen mit seinem Jupiter Capitolinus und dem Kaiser als dessen sichtbaren Repräsentanten auf Erden unterliegen musste.

Und hier bedurfte es nicht der dieser Nation eigenen Betriebsamkeit, um ihr die Ueberwindung ihrer Besieger zu ermöglichen. Vielmehr wurde die Herrschaft der so sehr Verhassten von den Siegern gesucht. Es ist bekannt, wie gerade in dem Beginne der römischen Kaiserzeit durch die vielfachen Umgestaltungen, welche das alte römische Religionswesen erlitten, sowie durch das Bekanntwerden mit der griechischen Philosophie und endlich durch die auf allen Gebieten des Lebens herrschende Ueberbildung und Uebersättigung, mitten in allem äussern Glanze von Hoch und Niedrig eine Leere empfunden ward, für die man keine Befriedigung zu finden wusste. Der unbefangene Glaube an die einfachen römischen Götterlehren war geschwunden; die einem frühern, naivern Zeitalter entsprossenen griechischen Mythen konnten auf keine innere Zustimmung mehr rechnen; die Philosophie führte entweder zu einem vernünftig geregelten Lebensgenuss oder zu stummer Resignation, ohne eine Lösung der Räthsel des Daseins zu liefern. Und woraus sollte bei solchem Stande der Sache vollends das gerade

in Rom massenhaft sich ansammelnde Proletariat seine geistige und moralische Nahrung ziehen? Da musste die an sich dem Römer so unverständliche jüdische Lehre von der Einen, unsichtbaren, ewigen, Alles umfassenden und durchdringenden Gottheit, welche die Geschicke der Menschheit leite und das Gute und Böse, das der Einzelne thue, in einem andern Leben nach dem Tode mit Liebe und Gerechtigkeit vergelte, eben weil sie der römischen Anschauungsweise so fremd gegenüberstand, einen mächtigen Zauber ausüben in den weitesten Kreisen. Geschichtlich ausgedrückt: Kaum waren die Juden in Rom eingezogen, so gab es jüdische Proselyten daselbst, und zwar vorzugsweise in den vornehmern Familien, am meisten unter den Frauen, selbst bis an den kaiserlichen Hof. Proselyten nämlich des Thores, wie die Juden sie nannten, oder „Gottesfürchtige", d. h. Heiden, welche den Einen wahren Gott verehrten und sich zur Beobachtung der sog. noachischen Gebote, des vor der Gründung des israelitischen Volkes bestehenden Naturgesetzes nach Auffassung der Juden verpflichteten. Mehr oder weniger betheiligten sich solche denn auch an dem jüdischen Gottesdienste in den Synagogen. Es fehlte selbst an sog. Proselyten der Gerechtigkeit auch in Rom nicht, welche vollständig zum Judenthum übertraten, die Beschneidung nicht ausgenommen.

Der Verbreitung dieses jüdischen Proselytismus in Rom wurde dadurch Vorschub geleistet, dass die Berührung von Römern und Juden sich nicht auf die bürgerlichen oder privaten Kreise beschränkte. Die Herodianerfamilie, um nur des bekanntesten und wichtigsten Beispiels zu gedenken, stand zu dem Hofe des Tiberius in freundschaftlicher Beziehung. Dazu kam, dass das Judenthum sichin Rom nicht bloss in der früher geschilderten abschreckenden Form, sondern auch in einer römischer Salons fähigen Gestalt präsentirte, etwa wie der romanisirte, ein Palais in Rom bewohnende Flavius Josephus sie ihm zu geben versuchte. Wir erfahren denn auch im Einzelnen Vieles von einflussreichen Proselyten in Rom. Mehr noch als die Geschichtswerke geben die Grabschriften von ihnen Kunde. Wollen wir bloss die Bekanntesten erwähnen, so wird Antonia, die Schwägerin des Tiberius, so sehr als Judenfreundin geschildert, dass wir unbedenklich den Reigen mit ihr eröffnen können. Die Gemahlin des

Prokurators Pontius Pilatus, welche sich nach Matth. 27, 19 sehr für Christus interessirte, und in der Apokryphenliteratur ausdrücklich als Proselytin bezeichnet wird, gehörte wohl auch zu ihrer Zahl. Gleiches gilt von Nero's Gemahlin, Poppäa, von welcher Tacitus berichtet, dass sie nach ausländischem Ritus beerdigt worden sei[1]). Von einer jüdisch gesinnten Fulvia haben wir bereits gehört; die Geschlechter der Flavier, der Valerier u. a. stellten gleichfalls ihre Proselyten.

Horaz, Juvenal, Tacitus sind voll von Klagen über das Umsichgreifen jüdischen Wesens unter den Römern.

Welche Sprache hätten sie wohl geführt, wäre ihnen der weltgeschichtliche Erfolg bekannt gewesen, den der Judaismus, zum Christenthum umgestaltet, gerade in ihrer Stadt erzielen sollte?

---

1) Schiller Geschichte des röm. Kaiserreichs unter Nero. Berlin 1872, S. 200 macht die seltsame Annahme, der Kaiser habe den Leichnam einbalsamiren statt verbrennen lassen, um die Schönheit seines Weibes nicht zu zerstören, und bezweifelt S. 313 sehr, dass sie jüdische Proselytin gewesen, obschon Jos. Vit. § 3, Antt. XX, 8, 11 sie ausdrücklich als eine „Gottesfürchtige" bezeichnet und den Schutz erwähnt, den sie den Juden gewährte. S. 583 hält er freilich die Betheiligung des üppigen, ränkevollen Weibes an jüdischen Ceremonien für möglich.

I.

Die Gründung der römischen Christengemeinde.

Die Anfänge der Kirche von Rom sind wie die Entstehung der Stadt selbst in Dunkel gehüllt. Kein glaubwürdiges Zeugniss gibt uns sichere Nachricht darüber, wie die erste Kunde von Christus nach Rom gedrungen, oder durch wen die dortige Kirche organisirt worden sei. Denn erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts meldet Dionysius von Korinth, die Pflanzung der römischen und der korinthischen Kirche sei durch Petrus und Paulus erfolgt[1]; und Irenäus: Petrus und Paulus hätten die römische Kirche gegründet und aufgebaut[2]. Gewiss lagen diesen Nachrichten glaubwürdige Ueberlieferungen zu Grunde; allein, da sie in derselben Weise von der Gründung der römischen Kirche durch Paulus wie durch Petrus reden, Paulus aber erst in der bereits bestehenden Gemeinde gegen Ende seines Lebens thätig war, so wollen sie nur sagen, die beiden Hauptapostel hätten zu Rom selbst noch das Evangelium verkündet. Bestand auch vor ihrer Wirksamkeit dort schon eine organisirte Christengemeinde, so konnte man doch, namentlich in etwas späterer Zeit, aus den in Dunkel gehüllten Anfängen der Kirche die einzig fest überlieferten Thatsachen herausgreifend behaupten, ihr Aufbau und ihre Gründung gehe auf die beiden Apostel zurück.

---

1) Bei Eus. II, 28 ed. Lämmer. Diese Stelle ist mitunter so verstanden worden, als ob sie sage, Paulus habe die korinthische, Petrus die römische Kirche angepflanzt. Aber die folgenden Worte des Dionysius, Beide hätten in Korinth gleicher Weise gelehrt, und ebenso in Italien, wo sie dann zu derselben Zeit Martyrer geworden, zeigen, dass von der Wirksamkeit beider Apostel in beiden Städten die Rede ist. Die Ueberlieferung von Petri Wirksamkeit in Korinth knüpfte ohne Zweifel an 1. Kor. 1, 12 an.

2) Adv. haer. III, 3, 3.

Erst Hieronymus verlegt die Ankunft Petri in Rom bestimmt in das zweite Jahr des Claudius auf Grund der Ueberlieferung von dem 25jährigen Episkopate des Petrus in Rom (42—67)[1]. Wo freilich zuerst diese Ueberlieferung uns entgegentritt, in dem Liberianischen Papstkatalog (vom J. 354), hat sie eine andere als die gewöhnliche Gestalt. Nach der Himmelfahrt Christi, heisst es dort, habe Petrus den Episkopat empfangen und ihn 25 Jahre lang bekleidet, und es wird ausdrücklich hierfür die Zeit von 30—55 angegeben[2]. In dieser ihrer ältesten Form wird die Ueberlieferung wohl aus der einfachen Nachricht entstanden sein, Petrus habe nach der Himmelfahrt Christi bis in die Zeit Nero's gelebt und gewirkt. Da der Katalog die Himmelfahrt Christi unter das Consulat der beiden Gemini verlegte (29), Nero 54 den Kaiserthron bestieg, so ergaben sich als runde Zahl leicht 25 Jahre für Petri kirchliche Wirksamkeit. Als man dann diese Zeitdauer auf Grund eines Missverständnisses für die römische Wirksamkeit Petri in Anspruch nahm, mussten Anfangs- und Endpunkt verschoben werden, und so kam wohl Hieronymus zu seiner bestimmten Angabe bezüglich des zweiten Jahres des Claudius[3]. Diese Angabe aber musste ihrer Seits wieder dazu dienen, jene Ueberlieferung nach ihrer spätern Gestaltung zu stützen.

So bleibt denn von der später so bestimmt auftretenden

---

1) De vir. ill. c. **1**: Secundo Claudii Imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magum Romam pergit ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit usque ad ultimum annum Neronis. Vgl. Chron. ad a. 44.

2) Nach der Ausgabe von Mommsen abgedruckt bei Lipsius Chronologie der römischen Bischöfe. Kiel 1869. S. 265.

3) Nicht mit Unrecht hat man darauf hingewiesen, dass gemäss Justin. Mart. der Magier Simon unter Claudius sich nach Rom begab, die Sage aber Petrus diesem zu seiner Bekämpfung folgen liess. Hieraus mochte Hieronymus schon schliessen, dass Petrus unter Claudius seine römische Wirksamkeit begonnen habe. Dazu kam weiter, dass die 25 Jahre kaum anders unterzubringen waren, als in dem Zeitraum von 42—67, da Claudius 41 den Thron bestieg, Nero aber, unter dem Petrus den Martertod erlitt, 68 starb. Hierdurch ist wohl auch die Ueberlieferung des J. 67 als des Todesjahres Petri befestigt worden, wofür sich sonst keine eben sehr sicheren Anhaltspunkte ergeben.

Tradition, dass Petrus 25 Jahre lang Bischof von Rom gewesen sei, als historische Thatsache höchstens übrig, dass er wie Paulus dort gelehrt und in der Zeit Nero's gestorben sei. Finden wir nämlich für seine römische Wirksamkeit bestimmte Zeugnisse erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, so werden wir sehen, dass sein Tod in Rom schon in früherer Zeit und darum sicherer bezeugt ist. Aber wann der Apostel nach Rom gekommen und wie lange er sich dort aufgehalten, darüber fehlt uns jede irgendwie zuverlässige Meldung[1]).

Auf diese Weise bleibt also die Frage nach der ersten Gründung der römischen Christengemeinde immer noch eine offene. Das Sicherste von Allem dürfte wohl sein, dass jüdische oder mehr noch jüdisch-proselytische Kreise es waren, die zuerst in Rom die Kunde vom Christenthum aufnahmen und Frucht bringen liessen.

Die Apostel hatten, da sie sahen, dass ihrem Mitarbeiter Paulus der Apostolat unter den Heiden anvertraut war, wie dem Petrus der unter den Juden, mit einander vereinbart, dass er mit Barnabas unter jenen, Jakobus, Petrus und Johannes aber unter diesen thätig sein sollten (Gal. 2, 7 ff.). Das hiess wohl zunächst: Letztere sollten vor der Hand in Palästina, im Judenlande thätig bleiben, während Paulus die heidnischen Länder zu bereisen habe. Denn die beigefügte Clausel, dass er, obgleich Heidenapostel, der Armen unter den Juden gedenken möge, bezieht sich Angesichts der Art und Weise, wie Paulus dies zur Ausführung brachte, auf die Armen in Jerusalem. Ausserdem wandte er sich allenthalben in der Diaspora auch, und gerade zuerst an die Juden, nicht fürchtend, dass er dadurch sein den genannten Aposteln gegebenes Wort verletze. Endlich würde ja

1) Es beruht nur auf allzu durchsichtiger Tendenz, wenn neuerdings wieder die Ankunft Petri in Rom unter Claudius oder gar die Gründung der römischen Kirche durch ihn vertheidigt wird durch Schriftsteller wie Hundhausen Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Mainz 1873, S. 20 ff. Janvier Leben des h. Petrus, des Apostelfürsten u. ersten Papstes. Einsiedeln 1879. Schmid Petrus in Rom. Luzern 1879. Wohin die römische Consequenz führt, zeigt die Thatsache, dass die beiden petrinischen Briefe nun gar für die ersten päpstlichen Bullen ausgegeben werden!

auch ein solcher Doppelapostolat in denselben Ländern, ja an denselben Orten nicht, wohin jene Verabredung zielte, jede Zwietracht in der Verkündigung des Evangeliums beseitigt, sondern den Grund zu einer förmlichen Zerklüftung der Kirche gebildet haben. Palästina und die Diaspora: das war also die eigentliche Theilung des apostolischen Arbeitsfeldes.

So gehörte denn Rom zu dem Berufsgebiete des Paulus, und es lässt sich nicht denken, dass Jemand ihm dort als Heidenapostel zuvorgekommen wäre. Da nun aber unabhängig von ihm daselbst eine Christengemeinde entstand, kann sie kaum anders als aus den jüdischen oder jüdisch-proselytischen Kreisen hervorgegangen sein. Für die Verbreitung der christlichen Lehren in diesen Kreisen nämlich bedarf es nicht der Voraussetzung einer erfolgreichen Wirksamkeit eines hervorragenden apostolischen Mannes. Hier waren es weit unscheinbarere, aber um so zahlreichere Fäden, durch welche die im Mutterlande entstandene Messiasbewegung nach Rom hinübergeleitet werden konnte. Dass nämlich zwischen Jerusalem und Rom jüdischer Seits ein lebhafter Verkehr bestand, wissen wir sicher. Wie die römischen Juden in Jerusalem ihre Synagoge hatten, so beweisen viele Grabschriften zu Rom, dass Juden aus Jerusalem dort ihre Ruhestätte fanden [1]). Wir dürfen annehmen, dass keine Bewegung, keine ausserordentliche Erscheinung im Mutterlande auftauchte, ohne bald ihre Wellen bis in die Hauptstadt des Reiches geworfen zu haben. Vernahmen wir ja doch, dass nach dem Tode des Herodes einer von Jerusalem nach Rom entsandten Deputation sich 8000 römische Juden anschlossen. Weihgeschenke und Geldspenden wurden regelmässig zum Schmucke und zur Unterhaltung des Tempeldienstes hinübergeschickt. Selbst amtliche Beziehungen, wenn wir so sagen sollen, bestanden zwischen den Juden von Jerusalem und denen von Rom. Denn da Paulus als Angeklagter der palästinensischen Judenschaft in Rom anlangt, ist es das Erste, was er thut, dass er die Vornehmsten der Juden zu sich kommen lässt, um sich bei ihnen gegen die

1) Ueber den regen Verkehr des herodeischen Königshauses mit Rom vgl. Seyerlen Entstehung u. erste Schicksale der Christengemeinde in Rom. Tübingen 1874, S. 16.

wider ihn erhobenen Anklagen zu rechtfertigen. Die römischen Juden erscheinen also hier mit denen von Jerusalem wie zu Einer Gemeinschaft verbunden. Jene erwidern aber dem Apostel, diese Auffassung bestätigend: „Wir haben weder einen Brief über dich aus Judäa erhalten, noch hat ein von dort herübergekommener Bruder etwas Böses über dich mitgetheilt.“ (Apg. 28, 17 ff.)

Es müsste seltsam zugegangen sein, wenn bei der damals unter den Juden allgemein verbreiteten Erwartung des Messias und des Weltendes keine Nachricht schon von der grossen religiösen Erregung nach Rom gedrungen sein sollte, die in Folge des Auftretens Johannes des Täufers in der Gestalt des wiedererschienenen Elias als des Heroldes der letzten Ereignisse das ganze jüdische Volk durchdrungen hatte. Vollends musste die Wirksamkeit Christi selbst, sein Auftreten als Messias, die dadurch hervorgerufene Bewegung, welche die „Stühle des Moses“ ins Wanken gebracht, seine Verurtheilung wegen Blasphemie und seine Kreuzigung wegen revolutionärer Umtriebe auch in Rom das grösste Aufsehen erregen. Von der ersten Wirksamkeit der Apostel am Pfingstfeste waren, wie die Apostelgeschichte (2, 10) berichtet, auch römische Juden oder Proselyten Augen- und Ohrenzeugen. Und nach Apg. 6, 9 wurde die Steinigung des Stephanus mit durch römische Juden veranlasst. Da ist es doch wohl undenkbar, dass die Kunde vom Christenthum nicht schon in der ersten Zeit seines Entstehens nach Rom gedrungen und auch dort, wie im Mutterlande, sofort Gegenstand des Streites, Veranlassung zu Unruhen in der Judengemeinde und schliesslich selbst zu förmlicher Trennung zwischen den im Judenthum Verharrenden und den zu dem neuen Messias „Abgefallenen“ geworden sein sollte. Wenn Sueton an der bekannten, später noch zu besprechenden Stelle berichtet, dass (um das Jahr 52) Claudius die Juden aus Rom vertrieben, weil sie aus Anlass eines gewissen „Chrestos“ immerfort (assidue) Unruhen erregt hätten, so ist diese kurze Nachricht nur in scharfem Umriss der Schatten von dem Bilde der jüdischen und judenchristlichen Zustände in Rom, wie es uns kein Schriftsteller gezeichnet, wir selbst aber aus der Phantasie ziemlich wahrheitsgetreu entwerfen können.

Ungefähr gleichzeitig mit dieser Vertreibung der Juden und Judenchristen aus Rom fand in Jerusalem das sog. Aposteleoncil Statt. Sollte dies der wahrscheinlichsten Annahme gemäss etwa 50 gewesen sein, kurz vor jener Ausweisung in Rom, so läge die Annahme nahe, dass der letzte grosse Tumult, welcher das kaiserliche Decret veranlasste, durch die zu Gunsten der Heidenchristen lautende Entscheidung der Apostel über die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes hervorgerufen worden sei.

Wie sich dies aber auch verhalten mag, in jener Zeit werden Jakobus, Petrus und Johannes als die „Säulen“ in Jerusalem bezeichnet, und treffen sie mit Paulus die Vereinbarung, dass sie unter den Juden, d. h. vor der Hand in Palästina thätig sein sollten (Gal. 2, 1 ff. Apg. 15, 6 ff.). Dass Petrus als Hauptjudenapostel Missionsreisen in s Ausland unternommen hätte, davon erfahren wir nichts. Vielmehr tritt er uns um 50 noch als „Säule“ der Kirche von Palästina, speciell der von Jerusalem entgegen. Und sein noch nach dem Aposteleoncil von Paulus gerügtes schwankendes Verhalten in Antiochien den Heiden- und Judenchristen gegenüber lässt nicht schliessen, dass er durch die Erfahrungen einer bedeutenden auswärtigen Missionsthätigkeit unter schwierigen Verhältnissen, wie sie etwa Rom mit seinem gemischten heidnischen und jüdischen Publicum darbot, bereits gestählt gewesen wäre. Anderseits ist es sicher, dass Petrus sowohl wie Johannes vor ihrem Tode das jüdische Land verliessen, also auch gleich Paulus in der Diaspora für das Evangelium thätig waren. Wann dies geschehen, wann also die scharfe Arbeitstheilung nicht mehr so genau beobachtet worden, lässt sich mit Bestimmtheit nicht angeben. Wahrscheinlich aber war dies der Fall, als allenthalben, in Palästina wie in der Diaspora, das schwierige Werk der ersten Begründung der Kirche seiner Vollendung entgegenging. Denn nur für diese war jene Vereinbarung von den Aposteln getroffen worden.

Will man aus 1. Kor. 1, 12. 3, 22 schliessen, dass Petrus, wie später auch Dionysius von Korinth überlieferte, Korinth besuchte und dort lehrte, so wäre dies etwa zwischen 53 und 57 geschehen. Um das Jahr 53 gründete Paulus die Gemeinde von Korinth, 57 aber schrieb er den ersten Korintherbrief. Da dieser

Brief zum Theil durch die in der Gemeinde entstandenen Spaltungen, welche auch an den Namen des Petrus anknüpften, veranlasst wurde, so wäre dessen Anwesenheit in Korinth wohl nicht lange vorher, also etwa 56 anzusetzen. Korinth könnte Petrus besucht haben auf der Durchreise von Jerusalem nach Rom. In dieser Zeit war das Christenthum durch ganz Palästina, Syrien, Kleinasien, Macedonien, Griechenland, selbst in Rom verbreitet, und dürften sich die Apostel an die erwähnte Vereinbarung nicht mehr so strenge gebunden haben. Von dieser Seite her stände also der Annahme nichts im Wege, dass Petrus etwa 56 über Griechenland nach Rom gereist wäre. Man könnte dieselbe noch durch die Bemerkung unterstützen, dass damals, nach dem Tode des Claudius, dessen Edict, die Juden und Judenchristen betreffend, wohl in Vergessenheit gerieth, und die römische Gemeinde gleichsam von Neuem sich wieder zusammenfand.

Was aber zu dieser Auffassung nicht stimmen will, ist die Haltung des 58 geschriebenen Römerbriefes Pauli. Wäre Petrus namentlich so kurz vorher über Korinth nach Rom gereist, so hätte der den Brief in Korinth schreibende Paulus das dort erfahren und auch in dem Briefe irgendwie berühren müssen. Alle seine Bekannten in Rom lässt er namentlich grüssen, aber den Petrus, den er sonst nirgends zu nennen vergisst, dessen er vielmehr stets mit Vorliebe und Nachdruck gedenkt, erwähnt er nicht einmal mit der leisesten Andeutung. Wiederholt (1, 8 ff. 15, 14. 16, 19) preist der Apostel den in der ganzen christlichen Welt bekannten starkmüthigen Glauben der Christen in Rom und ihre christliche Erkenntniss, kraft deren sie selbst einander zu ermahnen fähig seien und seiner Ermahnung nicht bedürften. Aber dass dies die Folge ihrer Unterweisung durch Petrus sei, oder dass sie gegenwärtig noch unter dessen geistlicher Leitung ständen, davon sagt er nichts. Letzteres ist sogar geradezu durch die Bemerkung ausgeschlossen, dass die römischen Christen einander selbst zu ermahnen vermöchten.

Wir müssen es daher als undenkbar bezeichnen, dass Petrus vor 58 in Rom gewesen, und vermuthen, dass er erst nach Paulus dorthin gekommen sei. Die Apostelgeschichte berichtet nämlich über Pauli Ankunft in Rom sehr ausführlich:

In Puteoli findet er mit seinen Gefährten Christen und bleibt sieben Tage bei ihnen; die Christen von Rom kommen ihnen bis Trestabernä entgegen, was den Apostel mit Freude erfüllt und ihm neuen Muth verleiht. Nachdem er sich drei Tage in Rom befindet, lässt er die Ersten unter den Juden zu sich kommen, um ihnen die Ungerechtigkeit der von ihren Brüdern in Jerusalem gegen ihn erhobenen Anklagen nachzuweisen und dadurch seiner Freisprechung vorzuarbeiten. Zwei Jahre lang empfängt er dann Alle, die zu ihm wollen, und predigt ungehindert das Evangelium (Apg. 28, 14 ff.). Wäre Petrus damals in Rom gewesen, so hätte doch hier irgendwie seiner Erwähnung geschehen müssen. Nur bezüglich der am Schluss erwähnten zwei Jahre kann man sagen, dass ganz summarisch berichtet werde, dass also eine etwaige Ankunft Petri in Rom während dieser Zeit von dem Verfasser ebenso wenig erzählt zu werden brauchte, als irgend ein anderes Ereigniss der beiden Jahre. Aber dass Paulus den Petrus nicht in Rom schon antraf, als er dorthin kam, dürfte mindestens sehr wahrscheinlich sein.

Zu demselben Ergebniss führt eine unbefangene Deutung der auffallenden Aeusserung der Juden in Rom dem dort ankommenden Paulus gegenüber (Apg. 28, 22). Obschon eine Christengemeinde in Rom bestand, verlangen sie von Paulus eine authentische Mittheilung über die christliche Lehre, weil ihnen bekannt sei, „dass dieser Sekte allenthalben widersprochen werde“ Von dem Kampfe, den das Christenthum allenthalben, zunächst gegen die Juden zu bestehen hatte, wussten sie also wohl. Auch will die Apostelgeschichte nicht den Eindruck erwecken, als habe es damals in Rom noch keine Gemeinde gegeben. Denn 28, 15 gedenkt sie noch der römischen Christen. Aber die „Ersten unter den Juden“ haben nach ihrem Bericht noch keine amtliche Notiz von dem Christenthum in Rom genommen, weil ihnen noch keine authentische Nachricht von dem Inhalte der christlichen Lehre vorlag. Sie verlangen eine solche nun von Paulus. Hätten sie sich so äussern können, wenn der hervorragendste Judenapostel bereits in ihrer Mitte als Lehrer des Evangeliums aufgetreten war?

Greifen wir der Frage vor, ob die römische Gemeinde anfänglich juden- oder heidenchristlich gewesen sei. Dürfen wir die

Verhältnisse der in Rom entstehenden Kirche nach den Wahrnehmungen beurtheilen, die wir gemäss den Zeugnissen der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe sonst allenthalben machen, so fand die christliche Lehre den ergiebigsten Boden bei den Proselyten. Die Juden, hartnäckig festhaltend an ihren religiösen Ueberlieferungen, welche zugleich ihrem Nationalstolz die vollste Befriedigung gewährten, traten dem die Schranken zwischen Juden und Heiden durchbrechenden Christenthum als dem Umsturz des mosaischen Gesetzes von Anfang an feindlich entgegen. Die dem Heidenthum entstammenden und aus demselben geflüchteten jüdischen Proselyten hingegen wurden einerseits weder durch jüdische Vorurtheile noch durch jüdisches Nationalgefühl von der Annahme des Christenthums abgeschreckt, und anderseits befanden sie sich durch ihre Verehrung des Einen wahren Gottes und durch den Glauben an seine Offenbarung schon gleichsam in der Vorhalle der christlichen Kirche. Der aus dem Judenthum hervorgegangene, dasselbe läuternde, von seinen drückenden Fesseln befreiende, seine edlen und nährenden Früchte dagegen der ganzen Menschheit zuführende christliche Glaube schien ein neues Juden und Heiden verbindendes Band, die Fortsetzung und Vollendung des Proselytismus zu sein. Wurde ja auch auf dem Apostelconcil den Heidenchristen behufs ihrer leichtern Verschmelzung mit ihren aus dem Judenvolk hervorgegangenen Brüdern die Beobachtung jener Gebote vorgeschrieben, welche die Proselyten zu erfüllen hatten.

Hiernach hätte das Christenthum auch in Rom zuerst weniger in den eigentlich jüdischen Kreisen jenseits der Tiber, als in den Kreisen der judaisirenden Römer, zum Theil demnach in den bessern und vornehmern Ständen, namentlich unter den römischen Frauen Wurzel geschlagen [1]). Die Gattin des Pilatus ist wohl nicht die einzige vornehme Römerin gewesen, welche sich für die neue Lehre und ihren Stifter interessirte.

Vermuthlich schon unter Tiberius († 37) empfing man in Rom, wie wir hörten, die erste Kunde von der „neuen Sekte“

---

1) So auch Beyschlag Theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 627 ff., dessen Ansicht über die trotzdem judenchristliche Gesinnung der Gemeinde wir nicht theilen können.

Da er indess die Juden von Rom vertrieb, die Christen aber als eine „jüdische Sekte" von den die Juden angehenden Edicten mitbetroffen wurden, so können die Anfänge der christlichen Kirche unter ihm nur sehr schwache und primitive gewesen sein. Unter Caligula und Claudius dagegen wird ein allmäliges Erstarken der empfangenen Keime, ihr erstes von vielerlei Gefahren bedrohtes Aufblühen Statt gefunden haben.

Dahin deutet denn auch die einzig aus jener Zeit uns erhaltene Nachricht bei Sueton, Claudius habe die aus Anlass eines gewissen Chrestus immerfort Unruhen erregenden Juden aus der Stadt verwiesen [1]). Dass diese Nachricht sich auf die die Judengemeinde in beständige Aufregung versetzende Verbreitung des Christenthums bezieht, unterliegt wohl keinem Zweifel [2]). Man hat nur vielfach die Frage aufgeworfen, ob dieselbe nicht mit einer andern Nachricht bei Dio Cassius zu combiniren sei, wonach Claudius den Juden bloss die Abhaltung von Volksversammlungen verboten habe [3]). Dieser nämlich erzählt, die Juden, die sich in Rom wieder so gemehrt, dass ohne Volksaufstand sie nicht wohl von der Stadt fernzuhalten gewesen seien, habe der Kaiser nicht ausgewiesen, sondern ihnen gestattet, nach ihrem Gesetze zu leben, aber verboten, sich zu versammeln [4]). Wir glauben, dass Dio Cassius hier eine ganz andere Thatsache im Auge hat, als an jener Stelle Sueton. Hatte Tiberius die Juden der Stadt verwiesen, so waren sie inzwischen wieder, vielleicht besonders in Folge der Aufhebung des Ver-

---

1) Vita Claud. c. 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Vgl. Apg. 18, 2.

2) Freilich denken auch in neuerer Zeit Einzelne, wie Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters. Göttingen 1848, S. 122, Beelen Comment. in Act. Ap. Lovanii 1864, p. 441 u. A. sich unter Chrestus einen sonst unbekannten römischen Juden. Die Beziehung des Chrestus auf Christus neuestens vertheidigt im Katholik. Mainz 1878. März. Vgl. über diesen Gegenstand noch Jüd. Lit.-Bl. 1879, Nro. 20, S. 79.

3) Für diese Combination z. B. Wieseler a. a. O. S. 121 ff., Lehmann Claudius und Nero. Gotha 1858. I, 140. Gegen diese Combination, nach welcher es zu einer wirklichen Ausweisung der Juden nicht gekommen wäre, spricht Apg. 18, 2, wo von Exilirten die Rede ist.

4) Hist. LX, 6.

botes der geschlossenen Gesellschaften durch Caligula, und durch die Privilegien, welche Claudius selbst in den ersten Jahren seiner Regierung ihnen ertheilt hatte [1]), in Rom so zahlreich geworden, dass eine neue Ausweisung nicht gerathen schien. Claudius hob darum indirect das Ausweisungsdecret seines Vorgängers wieder auf, indem er den Juden gestattete, in Rom nach ihren religiösen Ueberlieferungen zu leben, aber alle Versammlungen des zu Tumulten und Aufständen sehr geneigten Volkes verbot. Als trotzdem, wie wir aus Sueton ersehen, die Juden wegen der christlichen Lehre immerfort Unruhen erregten, entschloss sich der Kaiser endlich zu einer neuen Verweisung aus der Stadt (51 oder 52) [2]).

Damit erhielt denn die aufblühende Christengemeinde einen harten Schlag. Die eigentlichen Judenchristen mussten jedenfalls die Stadt verlassen. Auch wohl manche Proselyten, die als zur Judengemeinde gehörig angesehen wurden. Von einem christlichen Ehepaar jüdischen Ursprungs, Aquilas und Priscilla, wissen wir aus Apg. 18, 2. 19, dass es in Folge jenes Edictes Rom verliess und über Korinth sich nach Ephesus begab. Aber keinenfalls sind damals alle Christen von Rom ausgewandert. Denn manche Proselyten, namentlich aus bessern Ständen, die zu ihnen gehörten, wurden doch wohl nicht zu den Juden gerechnet und durften darum in der Stadt verbleiben.

---

1) Wir erinnern an das in seinem zweiten Consulat, also 42 erlassene Edict, nach welchem den Juden in allen Städten des Reiches, auch in Italien, gestattet wird, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben, wenn sie nur auch ihrer Seits Toleranz gegen die andern Culte üben würden. Vgl. Jos. Antt. XIX. 5, 3.

2) Dies Datum ist ziemlich sicher erwiesen worden von Wieseler a. a. O., während die Verlegung dieses Ereignisses in das J. 49 bloss auf einer willkürlichen Angabe des Orosius beruht. Die Verlegung desselben in das J. 41 bei Lehmann a. a. O. widerspricht allem, was wir von dem Verhältniss des Claudius zu den Juden in der ersten Zeit seiner Regierung wissen, und stützt sich bloss darauf, dass Dio Cassius das (früher erlassene) Judenedict in dem Beginne seiner Darstellung der Zeit des Claudius erwähnt.

II.

Der Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Rom und seine Wirksamkeit daselbst.

Der Römerbrief des Apostels Paulus ist die authentische Urkunde, aus welcher wir erkennen, wie es im J. 58 in der römischen Kirche ausgesehen hat.

Der Brief setzt eine zahlreiche, organisirte, aus Juden- und Heidenchristen bestehende Gemeinde voraus, deren Festigkeit im christlichen Glauben weithin unter den Christen des römischen Reiches bekannt war.

Zahlreich muss die Gemeinde gewesen sein. Denn so redet der Apostel allenthalben in seinem Briefe die Leser an, als ob er es mit einer grossen Menge zu thun habe (1, 7 f. und sonst). Auch sendet er so viele einzelne Grüsse nach Rom, dass man daraus schliessen muss, das Christenthum sei damals schon in weite Kreise eingedrungen gewesen. Zwar hat man in neuerer Zeit vielfach Anstoss daran genommen, dass Paulus, in Rom persönlich noch unbekannt, so vielen Christen daselbst namentliche Grüsse überschicke, und diese sämmtlich, oder zum Theil, ursprünglich nach Ephesus gerichtet sein lassen. Aber da diese Hypothese der Begründung aus dem handschriftlichen Material völlig entbehrt, glauben wir dieselbe als ungerechtfertigt bezeichnen zu müssen. Der erwähnte, allerdings auffallende Umstand einer so ausgedehnten Bekanntschaft des Apostels in Rom dürfte wohl nur beweisen, in einer wie lebhaften Verbindung Rom überhaupt mit den Provinzen, und insbesondere die römische Gemeinde mit den auswärtigen Christen stand. Wir werden nicht fehlen mit der Annahme, dass ein Theil der hier Genannten, in Rom ansässig, mit dem Apostel auf dessen Reisen zusammengetroffen war, die Andern, Auswärtige, in Rom sich vorübergehend aufhielten, oder auch bleibend angesiedelt hatten.

Betrachten wir die Liste der hier namentlich als in Rom

---

1) Vgl. darüber ausser den neutest. Einleitungswerken Seyerlen a. a. O. S. 23 ff.

anwesend aufgeführten Christen näher. Paulus beginnt 16, 3 mit dem bekannten Ehepaar Aquilas und Priscilla, welches, durch das Ausweisungsedict des Claudius vertrieben, über Korinth sich nach Ephesus begeben hatte, und nun, wie es scheint, als Nero den Thron bestiegen, wieder nach Rom zurückgekehrt war. Nach 2. Tim. 4, 19 befinden sich Beide freilich abermals in Ephesus, und das hat denn Verdacht dagegen erweckt, ob 16, 3—5 wirklich nach Rom, und nicht ursprünglich nach Ephesus gerichtet gewesen sei. Aber leicht wäre es denkbar, dass etwa bei dem Ausbruch der Neronischen Verfolgung, im Sommer 64, jene Beiden in Kleinasien wieder eine sichere Zufluchtsstätte gefunden hätten. Dass Aquilas von Geburt ein Jude war, erfahren wir mit Sicherheit aus Apg. 18, 2. 18, wo er ausdrücklich als Jude bezeichnet, und erzählt wird, wie er in Kenchreä ein Nasiräatsgelübde löste. Der Name Ἀκύλας ist das Lateinische Aquila, Πρίσκιλλα das Diminutiv von Prisca. Da in der Familie der Pontier der Beiname Aquila nicht ungewöhnlich war, so darf man Aquilas vielleicht für einen Freigelassenen, für einen frühern Sklaven dieser Familie halten. Dazu würde in seltsamer Weise die Notiz (Apg. 18, 2) stimmen, Aquilas sei Ποντικὸς τῷ γένει gewesen, was zwar ihn direct als aus Pontus gebürtig bezeichnet, aber leicht auf den erwähnten Umstand zurückgeführt werden könnte[1]).

Epänetus, auch wohl ein griechisch redender Jude, ist dem Apostel besonders theuer, weil er der Erste in Asien war, den er bekehrte. Gleichfalls kennt er eine Maria, dem Namen nach offenbar eine Jüdin, welche, wie es scheint, ihn auf seinen Reisen sehr unterstützt hatte[2]). Wieder als Juden und Genossen einer früheren Gefangenschaft bezeichnet er Andronikus und Junias, denen er also auch einmal auf seinen Reisen begegnet war[3]). Amplias (verkürzt aus Ampliatus) nennt Pau-

---

1) Vgl. Reiche Comment. zu Röm. 16, 3.

2) Freilich ist hier (v. 6) ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς zweifelhaft; die überwiegende Mehrzahl der Uncialhandschriften liest sogar ὑμᾶς. Aber Maria wird mit unter den Ersten genannt, die sonst alle zu Paulus in näherer Beziehung stehen. Dieser innere Grund würde für ἡμᾶς sprechen.

3) ἰουνίαν wollen Einige weiblich fassen und halten darum Junia für die Gattin des Andronikus. Aber beide werden als ausgezeichnete

lus seinen Freund; desgleichen Stachys, während er Urbanus ausdrücklich nur als Mitarbeiter bezeichnet. Hiermit aber scheint die Reihe derer, welche Paulus persönlich kannte, geschlossen zu sein. Bloss Eine, leicht zu erklärende Ausnahme werden wir finden.

Die sonst noch Folgenden werden nur als verdiente, hervorragende Mitglieder der römischen Gemeinde bezeichnet, welche dem Apostel wohl durch Nachrichten und Mittheilungen, aber nicht durch persönlichen Umgang bekannt waren. Viele von ihnen sind auch Juden und tragen die Namen römischer Freigelassener. So schon Apelles mit dem aus Horaz bekannten, bei den Juden wohl sehr gebräuchlichen Namen. Er wird als ein erprobter Christ bezeichnet. Die aus der Familie des Aristobul sind vielleicht Nachkommen des von Pompejus als Kriegsgefangener nach Rom gebrachten, später allerdings wieder befreiten jüdischen Thronprätendenten gewesen. Herodion wird, worauf auch der Name deutet, wieder ausdrücklich als Jude bezeichnet. Dann werden die christlichen Glieder (wohl im Gegensatz zu den nichtchristlichen) der Familie des Narcissus, wie der Name schliessen lässt, eines jüdischen Freigelassenen, gegrüsst. Möglich, aber nicht erweislich, dass dieser Narcissus der Freigelassene und Sekretär des Kaiser Claudius gewesen, der im Beginne der Herrschaft Nero's getödtet wurde. Ihnen folgen drei Frauen Tryphäna, Tryphona und Persis, denen viel Eifer und Mühewaltung (vielleicht als Diakonissinnen) nachgerühmt wird.

Rufus lässt er dann grüssen und dessen Mutter, die auch die seinige sei. Schon die Alten haben darauf hingewiesen, dass unter den Evangelisten bloss Mark. 15, 21, und auch er ohne allen erkennbaren Grund, Simon von Cyrene, der Christus das Kreuz zu tragen gezwungen wurde, als Vater des Alexander und des Rufus bezeichnet. Da Markus sein Evangelium für die Römer schrieb, und in dem Briefe an diese ein Rufus genannt wird, glaubte man jene Bemerkung des Evangelisten erklären

---

Apostel geschildert. συγγενεῖς glauben wir ferner nicht von Verwandtschaft im engeren Sinne nehmen zu sollen, weil v. 11 Herodion wieder so bezeichnet ist, und 9, 3 die Juden überhaupt συγγενεῖς genannt werden.

zu können. Als eine nicht unwahrscheinliche Combination wird man dies müssen gelten lassen. Etwa 20 Jahre vor Abfassung des Römerbriefes weilte Paulus in Jerusalem als junger Mann; Rufus war vielleicht noch etwas jünger, oder höchstens in dem gleichen Alter. Paulus mag in dem Hause seiner Mutter verkehrt haben und ihrer nun in Liebe und Dankbarkeit gedenken. Das thut er aber nebenbei, da er ihren Sohn als einen ausgezeichneten, ihm sonst nicht näher stehenden Christen erwähnt.

Weiter grüsst er einen Kreis von Männern, welche, wie die Namen der einzeln Aufgeführten zeigen, Freigelassene, also auch wohl Juden waren: Asynkritos, Phlegon, Hermas, Patrobas, Hermas. Schliesslich Philologus (ein sehr gebräuchlicher römischer Beiname) und, wohl seine Gattin, Julia, Nereus und seine Schwester, und endlich Olympas. Der Beiname Philologus weist auch wieder auf einen früheren Sklaven hin, wie auch Julia wohl eine Freigelassene eines Juliers war. Desgleichen ist die contrahirte Form Ὀλυμπᾶς ein Name, wie ihn Freigelassene zu führen pflegten.

Uebersehen wir die ganze Reihe der Genannten, so hat Paulus zehn aus ihnen gekannt, ausser ihnen lässt er etwa einige zwanzig grüssen, welche wir wohl als die ihm durch specielle Nachrichten bekannt gewordenen römischen Christen anzusehen haben. Etwa zehn aus dieser Liste lernen wir ausdrücklich als geborene Juden kennen; die Namen der Uebrigen sind meist Namen von Freigelassenen, ihre Träger also auch wohl meist frühere Juden.

Mit Unrecht haben einzelne Erklärer des Römerbriefes bestritten, dass die Gemeinde damals schon organisirt gewesen sei. Eine so zahlreiche und bekannte Gemeinde, deren Festigkeit im christlichen Glauben bereits allenthalben unter den Christen gepriesen wurde, kann nicht ohne Organisation gewesen sein. Eine solche wird auch ausdrücklich vorausgesetzt, da der Apostel 12, 5 ff. die Kirche mit einem Leibe, und die verschiedenen Dienstleistungen und Verrichtungen mit den Functionen der menschlichen Gliedmassen vergleicht. Da redet er ausdrücklich von dem Diakonat und dem Vorsteheramt in der Kirche. Freilich dürfen wir uns die Organisation der römischen Gemeinde nur nach Massgabe der Entwicklung vorstellen, welche

die äussere Einrichtung der einzelnen Kirchen damals bereits erfahren hatte.

Alles war in jener ersten Zeit noch im Entstehen, im Flusse des Werdens begriffen und liess erst keimartig und wie im Schattenrisse die festen Formen erkennen, in denen die Verfassung der Kirche allmälig in die Erscheinung treten sollte. Das Diakonat und das Vorsteheramt nennt Paulus darum auch an jener Stelle nicht zwischen eigentlichen Aemtern, zu denen wir sie rechnen würden, sondern zwischen andern Berufsarten und Thätigkeiten, die unter den Verhältnissen der damaligen Zeit die gleiche, manchmal sogar eine höhere Bedeutung beanspruchten, als die der Kirchenvorsteher und Diakonen. Er erwähnt nicht bloss die prophetische Gabe, welche eine specielle Beziehung auf die damaligen Zustände hatte, sondern daneben auch die Gabe der Ermahnung und die der Lehre, welche eine Thätigkeit begründeten, die später an das Vorsteheramt gebunden ward.

Bestimmter Kirchenvorsteher, der Bischöfe oder Presbyter von Rom wird in dem ganzen Briefe nicht gedacht. 15, 14, wo Paulus die freimüthige Sprache, welche er bei seinen Ermahnungen geführt, zu entschuldigen sucht, erklärt er die römischen Christen für fähig, einander selbst zu ermahnen, verweist sie aber nicht etwa an ihre Bischöfe oder Presbyter. Man darf hieraus nicht schliessen, dass es solche in Rom damals nicht gegeben habe; denn in derselben Zeit finden wir nach Ausweis der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe dieselben allenthalben. Nur können diese Aemter damals in Rom nicht von sehr hervorragenden Persönlichkeiten bekleidet gewesen sein, weil sonst Paulus ihrer Inhaber gewiss besonders gedacht haben würde. Die Vorsteher ragen aus der Gemeinde nicht in bemerkenswerther Weise hervor.

Bezüglich der Organisation erfahren wir noch aus dem Römerbrief, dass die Gemeinde, wohl aus Mangel an einem grössern Versammlungslokale und wegen der Grösse der Stadt, an verschiedenen Orten zur Erbauung und zur gottesdienstlichen Feier zusammenkam. Denn 16, 5 erwähnt Paulus „die Kirche“ in dem Hause des Aquilas.

Zur Beantwortung der viel besprochenen Frage, ob die

römische Gemeinde juden- oder heidenchristlich gewesen sei[1]), liefert der Römerbrief wichtiges Material. Wir sahen, wie in den Kreisen der Juden und mehr noch der Proselyten das Christenthum zuerst Anklang finden musste. Da die Proselyten von Geburt Heiden waren, so wird die römische Gemeinde ursprünglich eine gemischte, vorwiegend aber eine heidenchristliche gewesen sein. Die Vertreibung der Juden durch Claudius liess wohl beinahe nur heidenchristliche Elemente in ihr zurück. Bis zur Abfassung des Römerbriefes mochten viele Flüchtige, wie das Beispiel von Aquilas und Priscilla zeigt, in Rom sich wieder eingefunden haben, namentlich seit 54, dem Anfange der Neronischen Regierung. Die vielen Judenchristen, welche Paulus grüssen lässt, werden zum Theil als solche zu betrachten sein, da man nicht von Allen annehmen kann, dass sie als Fremde sich nur vorübergehend in Rom aufhielten. Die Gemeinde war also offenbar wieder theils judenchristlich geworden. Aber trotzdem muss sie im Allgemeinen einen heidenchristlichen Character getragen, die Heidenchristen, unter ihnen natürlich viele Proselyten, müssen in ihr die Majorität gebildet haben. 1, 5 f. 13 f. rechnet Paulus sie ausdrücklich unter die heidenchristlichen. Und 15, 16 entschuldigt er seinen Freimuth beim Ermahnen mit seinem Amte als Heidenapostel.

---

1) Hierüber vgl. die neutest. Einleitungswerke und die Commentare zum Röm.-Br. Wir erwähnen hier nur, dass in neuerer Zeit durch Baur die Meinung aufgebracht wurde, die Gemeinde sei eine vorherrschend judenchristliche gewesen. In origineller Weise hat Mangold Der Römerbr. u. die Anfänge der röm. Gemeinde. Marburg 1866, S. 40 ff. dieselbe dahin modificirt und weitergebildet, dass im Röm.-Br. Paulus der judenchristlichen Gemeinde gegenüber seinen Heidenapostolat vertheidigt, kraft dessen er in Rom unter den Heiden zu wirken beabsichtigte. Diese seine Wirksamkeit soll dann auch von solchem Erfolge begleitet gewesen sein, dass danach die Gemeinde aus einer judenchristlichen in eine heidenchristliche sich verwandelt habe. Letzteres ist auch die Annahme von Seyerlen a. a. O. S. 34, durch welche aber die Wirksamkeit Pauli in Rom erfolgreicher gemacht wird, als sie aus den von Rom geschriebenen paulinischen Briefen uns entgegentritt. Für den vorwiegend heidenchristlichen Charakter der Gemeinde neuestens Weizsäcker Jahrb. für deutsche Theol. 1876, S. 248 ff.

Bisweilen freilich wendet er sich ausdrücklich an Judenchristen, wie 2, 17 ff., 4, 1. Auch lässt sich nicht leugnen, dass der Gesammtinhalt des Briefes sich nur unter der Voraussetzung begreifen lässt, dass Judenchristen in der Gemeinde sich befanden. Der Apostel sucht nämlich durch seine ganze Abhandlung zu zeigen, dass Juden wie Heiden ihr Heil nur in dem Glauben an Christus zu finden vermöchten, dass die Judenchristen darum sich nichts auf ihr Judenthum zu Gute thun, und die Heidenchristen nicht, weil sie statt der ungläubig bleibenden Juden des Segens der Offenbarung theilhaftig würden, verächtlich auf das Judenthum herabblicken dürften. Bei dieser Ausführung redet Paulus bald die Judenchristen (2, 17 ff.), bald die Heidenchristen an (11, 13 ff.). Die-Gefahr lag ja allerdings überall, wo Juden und Heiden zu Einer Gemeinde verbunden waren, zu nahe, dass die Juden sich als die allein vollberechtigten Messiasgläubigen betrachteten und von den Heiden einen vollständigen Uebertritt zum Judenthum verlangten, die Heiden aber das Christenthum sehr wesentlich vom Judenthum unterscheidend, dieses als eine mangelhafte und zu verwerfende Institution behandelten.

Dass es auch in Rom zu derartigen Missverständnissen und den daraus hervorgehenden Uebelständen gekommen sein müsse, ersehen wir aus den Ermahnungen des Apostels. Warnt er schon 2, 17 ff. und 11, 13 ff. Juden- wie Heidenchristen vor Selbstüberhebung, so nimmt er 12, 3 einen feierlichen Ton an, indem er sich auf seinen Apostolat beruft und Allen ohne Ausnahme (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν) einschärft, sich nicht zu überschätzen, sondern sich bescheiden mit der Jedem verliehenen Gabe einzugliedern in den Organismus des Ganzen, Eines Sinnes zu sein, Frieden zu halten, wo möglich, mit allen Menschen und nicht Böses mit Bösem zu vergelten. Noch deutlicher erwähnt er dann die Unterschiede (14, 1 ff.), die zwischen den römischen Christen in der Beobachtung religiöser Gebräuche bestanden, und fordert die Starken, d. i. die freier Gesinnten, mit ihren mehr geistigen, geläuterten Anschauungen auf, die Schwachen, welche die Aeusserlichkeiten des Lebens als wesentlich behandelten, zu schonen und ihnen kein Aergerniss zu geben. Freilich verbindet er damit auch die Ermahnung für die Schwachen,

die Andern nicht etwa als gottlose Menschen zu verurtheilen[1]). Dringlicher noch werden diese Mahnungen 15, 1 ff., so dass man kaum annehmen kann, Paulus denke hier bloss an mögliche, nicht an wirkliche Gefahren. Nur eine feine, euphemistische Redewendung ist es, wie deren so viele gerade im Römerbriefe sich finden, wenn er 15, 29 sagt, er wisse, dass er mit der Fülle des Segens des Evangeliums nach Rom kommen werde. 16, 17 ff. aber warnt er die Gemeinde ganz ausdrücklich vor solchen, die Entzweiungen und Abirrungen von der richtigen Lehre veranlassten. Er schildert diese Verführer ihrer ganzen Gesinnung nach und spricht die Hoffnung aus, Gott werde in Bälde den Satan unter den Füssen der römischen Christen vernichten. Hieraus erhellt deutlich, dass, wenn auch Paulus alles Vertrauen auf sie setzt und die feste Zuversicht hegt, dass keine den Bestand der Gemeinde bedrohenden Gefahren zu erwarten seien, doch Störungen, wohl durch judaistische Irrlehrer veranlasst, vorgekommen sein müssen, von denen der Apostel indess denkt, dass die Römer sie selbst bald zu beseitigen vermöchten.

Und damit kommen wir auf den eigentlichen Zweck des Briefes, der uns einen noch etwas klarern Einblick in die Zustände der damaligen römischen Gemeinde gestattet. Waren es, schon der Analogie mit den Zuständen der andern Gemeinden nach zu schliessen, Judaisten, welche, vermuthlich als unter Nero die judenchristlichen Elemente zu Rom wieder erstarkten, auch dort die Gemüther zu beunruhigen anfingen, so erklärt sich die ganze Haltung des Briefes. Der Apostel sucht eben solchen Tendenzen gegenüber das Verhältniss des Judenthums und des Heidenthums zu dem Christenthum in das rechte Licht zu stellen. Heidenchristliche Selbstüberschätzung und Verachtung des Judenthums wurde durch jene Tendenzen ebenso sehr provocirt, als sie ihrer Seits wieder dem jüdischen Hochmuth der Andern zur Nahrung dienten. Das von dem Apostel gewählte

1) Unter den Schwachen, welche kein Fleisch essen und keinen Wein trinken (14, 2. 21), hat man sich nicht Judenchristen überhaupt zu denken, sondern solche, die allerdings wohl zahlreich sein mochten, welche über die gewöhnlichen jüdischen Vorschriften hinaus ein besonders ascetisches Leben zu führen für Pflicht hielten. Vgl. darüber Reiche Comment. zu Röm. II, 460 ff.

Thema für seine dogmatische Exposition war also gerade das geeignete unter jenen Umständen, wie auch seine Ermahnungen zum Frieden und zu gegenseitiger Duldsamkeit demselben Zwecke dienen sollen. Dass es aber Judaisten waren, welche die Saat der Zwietracht in Rom ausstreuten, kann man aus 3, 8 entnehmen, wo der Apostel über eine Verleumdung klagt, die offenbar auf seine heidenchristliche Lehrform sich bezieht: auch daraus, dass er, der von den Judaisten so viel angegriffene Heidenapostel, sich veranlasst sieht, seine Liebe zu seinen Stammesgenossen, den Juden wiederholt, namentlich 9, 1 ff., 10, 1 ff. 11, 13 ff. in nachdrücklichster Weise zu betheuern. Der Brief scheint darum zu dem Ende geschrieben zu sein, in Rom den wenigstens in etwa getrübten Frieden wieder herzustellen, und die wohl von Judaisten gegen den Verfasser aufgeregten Gemüther zu versöhnen und zu einer wohlwollenden Aufnahme bei dem beabsichtigten Besuche vorzubereiten.

Hierdurch erklären sich denn auch die zahlreichen einnehmenden Redewendungen, durch welche Paulus seinen Ermahnungen alle Schärfe zu benehmen und die Herzen der Leser für sich zu gewinnen sucht. Dahin gehört 1, 8 die Danksagung gegen Gott für den festen Glauben der Römer, der „in der ganzen Welt gepriesen" werde; 1, 9 ff. die Betheuerung, dass er so lange schon bete, endlich auch einmal nach Rom zu kommen, dass er sich sehne die dortigen Christen kennen zu lernen und auch ihnen einige geistliche Gabe mitzutheilen, oder vielmehr, wie er sich gleich bescheiden verbessert, mit ihnen gegenseitig sich zu stärken (vgl. 15, 32). Hierhin gehört ferner die Bemerkung 15, 14 f., sie vermöchten in ihrer Weisheit wohl selbst einander zu ermahnen, er habe aber etwas freimüthig an sie geschrieben auf Grund seines Heidenapostolates. Ferner 15, 22 die wiederholte Entschuldigung, dass er noch immer nicht in Rom gewesen sei. Durch den angegebenen Zweck des Briefes erklärt sich auch der Umstand, dass der Apostel alle in Rom Anwesenden, die er nur irgend kannte, persönlich grüssen lässt, insbesondere, oder gar fast ausschliesslich die Judenchristen. Es ist ihm eben darum zu thun, seine Beziehungen zu der römischen Gemeinde, und namentlich zu dem judenchristlichen Theile derselben möglichst innig zu gestalten.

Als Paulus drei Jahre nach Abfassung des Römerbriefes nach Rom kam, ward er von den dortigen Christen bei dem Gasthause Trestabernä abgeholt (Apg. 28, 15). Zwei Jahre lang konnte er dort ungehindert, wenn auch als Gefangener, für die Befestigung der christlichen Lehre wirken (Apg. 28, 30 f.). Die einzigen spezielleren Nachrichten über die Zustände der römischen Kirche aus jener Zeit (61—63) sind uns erhalten in den Briefen an die Epheser, Philipper, Colosser und an Philemon, welche Paulus damals schrieb.

Aus dem Epheserbriefe erfahren wir anders nichts, als dass Paulus sich in Rom noch immer in Gefangenschaft befand (3, 1. 4, 1), dass er aber trotzdem fortwährend das Evangelium verkünden konnte (6, 20).

Dasselbe geht aus dem Colosserbriefe (4, 3) hervor, und es ist wohl weiter nichts als diese immerhin drückende Freiheitsberaubung, wenn Paulus 1, 24 von seinen gegenwärtigen Leiden spricht. Ferner aber hören wir, dass Aristarchus, Markus, Jesus Justus, Epaphras, Lukas, Demas in der Umgebung des Apostels sich befinden (4, 10 ff.). Die drei Ersten bezeichnet er als Judenchristen, die drei Andern waren also frühere Heiden. Aristarch nennt er seinen Mitgefangenen, wohl weil dieser ihn von Jerusalem nach Rom als Leidensgefährte begleitet hatte und auch dort an seiner Seite blieb (Apg. 27, 2). Er war ein Jude aus Thessalonich (Apg. 20, 4), der mit Paulus schon in Ephesus in Gefahr gerieth, als der dortige Goldschmied Demetrius einen Tumult gegen ihn erregte (Apg. 19, 29). Markus, den Neffen des Barnabas, beabsichtigte er, wie es scheint, bald nach Asien zu schicken. Ausser diesen beiden, ihm also von früher her Nahestehenden, erwähnt er von Judenchristen nur noch Jesus, mit dem angenommenen römischen Namen Justus. Wenn Paulus von diesen Dreien sagt, sie seien seine einzigen Mitarbeiter in Rom, die ihm zum Troste gereicht hätten, so meint er damit: aus judenchristlichen Kreisen. Anderseits dürfen wir nicht schliessen, jene Drei seien die einzigen Judenchristen in Rom gewesen, welche auf der Seite Pauli gestanden hätten. Wenn der judenchristliche Theil der Gemeinde so vollständig Paulus fremd geblieben wäre, würde er sich doch wohl vernehmlich darüber beklagt haben.

Wir dürfen uns den Zustand Pauli wohl so vorstellen, dass seine Gefangenschaft doch seine Wirksamkeit auf kleinere Kreise beschränkte, und dass er darum nur auf jene Drei, die sich in seiner nächsten Umgebung befanden, als seine Gehülfen angewiesen war. Freilich werden viele Judenchristen, wie Paulus bei der Abfassung des Römerbriefes bereits befürchtete, ihn nicht günstig aufgenommen, und, von Judaisten aufgewiegelt, im besten Falle sich um ihn nicht gekümmert haben. Aber dass alle im Römerbriefe genannten Judenchristen eine solche feindliche Stellung gegen den Apostel sollten eingenommen haben, lässt sich nicht vermuthen. Grüsse schickt er nach Colossä auch nur von denen, welche in irgend einer Beziehung zu der dortigen Gemeinde standen. Darum erwähnt er auch von den Heidenchristen nur drei: Epaphras, der wohl bloss vorübergehend in Rom sich aufhielt, und ausser Lukas noch Demas, der nach 2. Tim. 4, 10 später dem Apostel untreu wurde.

Pauli Briefchen an Philemon zeigt, dass, jedenfalls auch nur ganz vorübergehend, Timotheus bei ihm, dem Gefangenen, sich aufhielt (v. 1). Ausser ihm erwähnt er als seine Gehülfen auch hier wieder Epaphras, den er jetzt als Mitgefangenen bezeichnet, Markus, Aristarchus, Demas, Lukas.

Auch gemäss dem Briefe an die Philipper (1, 1) weilt Timotheus bei ihm in Rom. Seine Gefangenschaft, erzählt er hier (1, 12 ff.), habe die Verbreitung des Christenthums in Rom sehr gefördert. Seine Sache sei (ohne Zweifel durch die ihm stets beigegebene Wache, Apg. 27, 1. 28, 16) unter den Prätorianern und auch sonst allenthalben in Rom bekannt geworden; mehre Christen hätten durch ihn grössern Muth zur Verkündigung des Evangeliums gewonnen. Ausdrücklich gedenkt er bei dieser Gelegenheit auch seiner judaistischen Gegner, die aus Neid und Streitsucht „Christus nicht in heiliger Weise verkündigten“, um seine Drangsale zu vermehren. Aber selbst das will er verschmerzen, da doch, wenn auch nicht in der richtigen Weise, dadurch die christliche Lehre verbreitet werde. Nach dieser Stelle können die Gegner Pauli in Rom nur ein jüdisch gefärbtes Christenthum vertreten haben, ohne dabei völlig wieder ins Judenthum zurückzufallen. Christus wird doch immerhin durch sie noch verkündet, während Paulus z. B. von den judai-

stischen Irrlehrern Kleinasiens in seinen Briefen ganz anders redet. Diese Auffassung stimmt auch durchaus mit den zurückhaltenden und milden Warnungen im Römerbriefe überein, die nur auf Störungen, nicht aber auf Versuche völligen Umsturzes der christlichen Lehre in der römischen Gemeinde schliessen lassen.

Wir erfahren weiter aus dem Philipperbrief (2, 19 ff.), dass ausser Timotheus damals Paulus keinen ganz Gleichgesinnten in seiner Umgebung hatte, der Aufopferung genug besessen, um der dortigen Christen willen, ohne eigenes Interesse die Reise nach Philippi zu unternehmen. Den in Rom schwer erkrankten Epaphroditus, den eigentlichen Apostel der Philipper, schickt er mit der besten Empfehlung ihnen wieder zu. Uebrigens hofft er, selbst bald befreit zu werden und nach Philippi zu kommen. Vorläufig sendet er Grüsse dorthin von „allen Christen", insbesondere denen aus dem Hause des Kaisers. Ob hierdurch Mitglieder der kaiserlichen Familie oder Beamte und Sklaven vom Hofe bezeichnet werden, lässt sich an dem Wortlaute nicht mit völliger Sicherheit erkennen. Wenn man sich erinnert, dass die Gemahlin Nero's, Poppäa jüdische Proselytin war, wird man es nicht für unmöglich halten, dass es selbst in der kaiserlichen Familie Christen gegeben habe. Wahrscheinlicher aber dürften sie unter den Hofbeamten zu suchen sein [1]).

Das ist also der Eindruck, den wir aus diesen Briefen von den Zuständen der römischen Gemeinde in den Jahren 61—63 empfangen. Paulus ist daselbst unter den ihm durch die Gefangenschaft auferlegten Beschränkungen in engern Kreisen für das Evangelium thätig. Es gelingt ihm nicht, Alle für sich zu gewinnen, sondern Judaisten treten gegen ihn und seine Lehre auf, jedoch nicht so, dass er sie geradezu als Irrlehrer verurtheilen müsste. Durch seine Anwesenheit hat das christliche Leben in Rom frischen Aufschwung und neue Bewegung erhalten. Die kaiserliche Leibwache ist durch ihn mit dem Christenthum bekannt geworden, und Christen finden sich selbst am

---

1) Zu der Bezeichnung „aus dem Hause des Kaisers" ist eine Inschrift zu vergleichen bei Mommsen Inscript. regni Neapol. n. 6912: Ex domo Caesarum libertorum et servorum rel.

Hofe des Kaisers. Aus der bei verschiedenen Gelegenheiten vorkommenden Erwähnung verschiedenster, bei ihm anwesender Gehülfen, die nicht in Rom ansässig sind, entnehmen wir endlich, in wie regem Verkehr gerade die dortige Gemeinde mit den Christen aller Länder gestanden haben muss in Folge der Stellung Roms als der Hauptstadt der Welt.

III.

Petrus in Rom.

Wir fanden, dass bis zu der Ankunft Pauli in Rom von einer dortigen Wirksamkeit Petri nichts verlautet. Desgleichen vernehmen wir auch nichts von einer solchen in den aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Paulinischen Briefen. Bis gegen das J. 63 kann also wohl Petrus nicht in Rom gewesen sein.

Dass er aber überhaupt dort gewesen und als Martyrer gestorben sei, ist eine von dem ganzen kirchlichen Alterthum einmüthig bezeugte Ueberlieferung.

Das erste, allerdings zweifelhafte Zeugniss bildet der erste Brief des Apostels selbst. Es ist eine bekannte, nie sicher zu schlichtende Streitfrage, ob unter der „Mitauserwählten in Babylon" die römische oder die babylonische Kirche zu verstehen sei [1]). Dass damals in Babylon schon eine christliche Kirche bestanden habe, ist unwahrscheinlich; anderseits freilich seltsam, dass in einem einfach gehaltenen Ermahnungsschreiben der Apostel die apokalyptische Bezeichnung für Rom, als den Hauptsitz des Heidenthums verwenden sollte [2]). Doch wird man in letzterer Annahme bestärkt durch den Umstand, dass Petrus an derselben Stelle (5, 12) den kleinasiatischen Gemeinden Grüsse von Markus übersendet, der nach Col. 4, 10, Br. an Phil. v. 24 um jene Zeit

---

1) Selbst Zeller Zur Petrusfrage (Zeitschr. für wiss. Theol. 1876 S. 34), der Petri Anwesenheit in Rom und die Aechtheit der Petrinischen Briefe bestreitet, meint, dass unter Babylon Rom zu verstehen sei.

2) Hiergegen sucht freilich wieder Caspari Quellen zur Geschichte des Taufsymbols Christiania 1875, III, 290 zu zeigen, dass in dem Briefe überhaupt viel Bildersprache zur Anwendung komme.

sich in Rom befand [1]). Da Col. 4, 10 Paulus von einer bevorstehenden Reise des Markus nach Kleinasien redet, ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dass Markus dort mit Petrus zusammengetroffen und dann mit ihm nach Rom zurückgekehrt sei. Jedenfalls befand sich Paulus nicht mehr in Rom, als Petrus jenen Brief nach Kleinasien schickte. Denn es wird von ihm nicht die geringste Meldung gethan [2]). Nur Silvanus wird noch erwähnt, durch den Petrus den Brief nach Kleinasien überbringen liess. Da dieser, ein treuer Begleiter Pauli auf dessen zweiter Missionsreise, sonst nirgends als in Rom anwesend erwähnt wird, liegt die Annahme nahe, er sei in Begleitung des Petrus aus Kleinasien nach Rom gereist und dann mit dessen erstem Briefe wieder zu dem frühern Schauplatze seiner Thätigkeit zurückgekehrt. Es würde sich auch dadurch erklären, wie Petrus dazu kam, gerade an die kleinasiatischen Gemeinden zu schreiben: die Durchreise nach Rom hatte ihn mit denselben bekannt gemacht, und die Rückkehr des Silvanus benutzte er, sich schriftlich noch einmal an sie zu wenden. Selbst die verhüllte Bezeichnung Rom's würde auf diese Weise leichter erklärlich: wenn die Kleinasiaten wussten, dass Petrus von ihnen nach Rom gereist war, konnten sie allerdings nicht darüber im Zweifel sein, wen er unter der „Mitauserwählten in Babylon“ verstand.

Dass Petrus wenigstens nicht längere Zeit mit Paulus zusammen in Rom weilte, entnahmen wir bereits aus dem Umstande, dass er seiner in dem Briefe gar nicht gedenkt. Da Paulus bis 63 in Rom blieb, kann Petrus wohl erst bald nachher oder wenigstens nicht viel früher dorthin gekommen sein. Wohin Paulus sich etwa im Frühling dieses Jahres wandte, wissen wir nicht. Nach Phil. 2, 24 hatte er vor, wieder nach Kleinasien zu reisen. Ob er den ungefähr fünf Jahre früher gehegten

---

1) Hofmann Die h. Schrift N. T. VII, 1. Nördlingen 1875, S. 212 führt noch dafür an, dass die Briefe an die Römer und Epheser, welche Petrus bereits kennt, nicht schon in Babylon, wohl aber in Rom bekannt gewesen seien.

2) Es geht doch nicht an, in Silvanus, dem Paulusschüler, indirekt Paulus erwähnt zu finden, wie eventuell in Markus (Br. an Phil. v. 24) den Petrus, wie Hilgenfeld Petrus in Rom (Zeitschr. für wiss. Theol. 1876, S. 77) meint.

Plan, von Rom weiter nach Westen, bis Spanien zu wandern, aufgegeben habe (Röm. 15, 24), ist gleichfalls unbekannt. Hofmann hat vermuthet, Petrus sei nach Rom gereist, um den gegen Paulus feindlichen Judaisten zu wehren [1]). Markus, der gemäss Col. 4, 10 nach Kleinasien ging, hätte allerdings dort den Petrus über die Verhältnisse in Rom unterrichten und veranlassen können, zu jenem Zwecke sich mit nach Rom zu begeben. Möglich wäre dann ferner, dass Paulus, seinen Stab weiter setzend, das römische Arbeitsfeld dem Petrus überlassen hätte. Wurde doch, wie schon der erste Brief Petri beweist, die auf dem Apostelconcil verabredete Arbeitstheilung jetzt nicht mehr so strenge festgehalten, und hatte ja gemäss Röm. 1, 11 ff. 15, 24. 32 Paulus überhaupt nicht vorgehabt, längere Zeit in Rom zu wirken, oder gar die Gemeinde zu der seinigen zu machen.

Ein, wie uns scheinen will, wichtiges Beweisstück für die Wirksamkeit Petri in Rom ist noch das Markusevangelium. Dass diese Schrift für die römische Gemeinde geschrieben wurde, darf man für eine unbezweifelbare Thatsache ausgeben. Die verhältnissmässig grosse Zahl lateinischer Worte, welche in derselben vorkommen, unter ihnen besonders das römische κεντυρίων (centurio) für das sonst gewöhnliche ἑκατοντάρχης (15, 39. 44 f.), die Erklärung des griechischen λεπτὰ δύο durch das römische κοδράντης (quadrans) (12, 42), die Erwähnung des wahrscheinlich in Rom wohnenden Sohnes des Simon von Cyrene (15, 21

---

1) A. a. O. S. 213. Es verdient hierbei hervorgehoben zu werden, dass, wie Petrus die Schranken des Judenthums bei der Verkündigung des Evangeliums durchbrach (Apg. 10, 1 ff.), und später an heidenchristliche Gemeinden Kleinasiens schrieb, so auch das die Petrinischen Vorträge über das Leben Jesu enthaltende Markusevangelium einen heidenchristlichen Character trägt, ohne indess nach dieser Richtung hin sehr prononcirt zu sein. Auch Mangold a. a. O. S. 160 ff. erkennt an, dass Petrus in Rom zwischen beiden Parteien vermittelnd gewirkt habe. Darauf, dass die apokryphen Act. Petri et Pauli (bei Tischendorf Act. App. apocr. Lipsiae 1851) die Wirksamkeit Petri in Rom in ähnlichem Sinne darstellen, legen wir kein Gewicht, wenn wir auch anderseits die Auffassung dieser Thatsache bei Lipsius Quellen der röm. Petrussage, Kiel 1872, S. 60 ff. nicht theilen können.

vgl. Röm. 16, 13) und Aehnliches weist unzweideutig auf einen römischen Ursprung hin. Anderseits gibt sich das Evangelium als ein dem Petrus nahestehendes Werk zu erkennen. Von Petrus und dessen Familie ist in ihm öfter die Rede, als in den übrigen Evangelien; die Auszeichnung des Petrus ist in ihm übergangen, während es die Verleugnung am ausführlichsten erzählt. Schon hiernach dürfen wir behaupten: das Petrinische Evangelium ist zunächst für die römische Gemeinde bestimmt gewesen und auch wohl in Rom entstanden.

Dies wird denn auch positiv von der kirchlichen Ueberlieferung bezeugt. Papias, der älteste Zeuge für das Evangelium [1]) berichtet schon, dass Markus die Vorträge des Petrus niedergeschrieben habe, und ganz wahrscheinlich, obschon er es in dem kleinen, uns erhaltenen Fragmente nicht sagt, denkt er dabei an die Vorträge des Petrus in Rom [2]). Später wurde dies ausdrücklich beigefügt, und Clemens von Alexandrien [3]) meldet, die römische Gemeinde habe Markus zur Abfassung dieses Petrinischen Evangeliums veranlasst. Was Irenäus [4]) ausdrücklich versichert, ist innerlich wahrscheinlich und entspricht auch der angeführten Nachricht des Papias: dass Markus die Arbeit ausführte, erst als Petrus gestorben war. So werden wir denn sowohl durch den Charakter des Markusevangeliums als durch die Tradition über dessen Ursprung wieder auf Rom als auf einen Wirkungskreis des Apostels Petrus hingeführt.

Ein ähnlicher Fingerzeig lässt sich in dem Schlusse des Johannesevangeliums entdecken. Dort wird (21, 18 f.) erzählt, wie Christus zu Petrus gesagt, in seiner Jugend habe er sich selbst gegürtet und sei gegangen, wohin er gewollt; im Alter dagegen werde er seine Hände ausstrecken, ein Anderer ihn gürten und ihn bringen (οἴσει), wohin er nicht wolle. Der Evangelist bemerkt dazu, hiermit habe Christus angedeutet, welches

---

1) Bei Eus. III, 40 (al. 39).

2) So auch mit Baur Paulus 2. Aufl. I, 248 Hilgenfeld a. a. O. S. 72. Dass Petrus den ersten Brief in Rom geschrieben habe, scheint Papias bezeugt zu haben gemäss Eus. II, 15.

3) Bei Eus. VI, 14.

4) Adv. haer. III, 1, 1.

Todes Petrus sterben werde, und dann habe er zu ihm gesprochen: folge mir. Die Ausdrücke: ein Anderer werde ihn gürten und ihn bringen (oder heben) wohin er nicht wolle, beziehen sich unbestreitbar auf die Kreuzigung, da der Verurtheilte, oft mit einem Stricke befestigt, auf den am Kreuze befindlichen Sitzpflock hinaufgehoben wurde[1]). Sie waren aber erst verständlich nach der Erfüllung dieser Vorausverkündigung. Mit ihr erhielten auch die andern Worte: Folge mir, ihre besondere Bedeutung. Der Evangelist setzt also ohne Zweifel bei seinen Lesern die Kenntniss der Todesart voraus, welcher Petrus zum Opfer gefallen war. Wusste man aber zur Zeit der Abfassung des johanneischen Evangeliums, dass Petrus am Kreuze gestorben sei, so war ganz gewiss auch der Ort bekannt, wo dies geschehen[2]). Nun wird aber niemals im ganzen kirchlichen Alterthum ein anderer Ort, als die Stadt Rom für die Stätte ausgegeben, an welcher Petrus das Martyrium erduldet habe. An Rom hat also auch der Evangelist sammt seinen ersten Lesern gedacht.

Aus der nun folgenden Traditionskette heben wir die ältesten und einigermassen zweifelhaften Beweisstellen für die römische Wirksamkeit Petri hervor, da die Anführung der spätern, von Niemanden bezweifelten Zeugnisse überflüssig erscheint. Ende des ersten Jahrhunderts tritt uns aus der römischen Kirche selbst ein, wenn auch nicht ganz sicheres Zeugniss in dem sog. ersten Briefe des Clemens entgegen. Die römische Gemeinde führt der korinthischen in diesem Schreiben eine Reihe von Beispielen vor Augen, um ihr das Unheil zu zeigen, welches schon aus Neid und ungerechtem Eifer entsprungen sei; c. 5 auch die berühmtesten Beispiele der lebenden Generation. Da wird denn vor allem von der Verfolgung der „Säulen" bis zum Tode ge-

1) Weizsäcker Jahrb. für deutsche Theol. 1876, S. 300 hält es für möglich, dass dieses Bild auch bedeuten solle, Petrus werde in einer andern, als seiner eigentlichen Richtung, nämlich in der heidenchristlichen zu Rom thätig sein. Diese Deutung scheint uns zu gesucht und zu modern gedacht.

2) So auch Hilgenfeld Zeitschr. für wiss. Theol. 1876, S. 63. Selbst Lipsius a. a. O. S. 93 meint, die Erzählung von dem Kreuzestode Petri in Rom, auf den schon Joh. 21, 18 anzuspielen scheine, sei so alt wie die „Sage" von seiner römischen Wirksamkeit.

sprochen, von den Schicksalen Petri und Pauli. Von jenem heisst es, er habe nicht eine oder zwei, sondern mehre Mühseligkeiten überstanden, und so Zeugniss ablegend (μαρτυρήσας) sei er hingegangen an den verdienten Ort der Herrlichkeit. Nachdem dann ausführlicher und nachdrücklicher von Paulus, als dem Apostel, der unter Allen das meiste gethan und gelitten, die Rede gewesen, wird c. 6 fortgefahren, zu diesen Männern sei eine grosse Menge Auserwählter hinzugekommen, die viele Qualen erduldet und „unter uns" zum schönsten Vorbilde geworden. Dann wird noch der Frauen gedacht, welche durch Erduldung von fürchterlichen und schändlichen Leiden die Siegespalme errungen hätten. Ohne allen Zweifel ist an dieser Stelle von dem Martertode des Petrus die Rede. Wo er gelitten, wird freilich nicht beigefügt. Aber da der Verfasser den Martertod des Paulus unzweideutig nach Rom versetzt, dann mit beiden Aposteln die grosse Schaar anderer Martyrer „unter uns" in Verbindung bringt, so liegt es doch sehr nahe, auch bei Petrus an Rom als die Todesstätte zu denken, selbst wenn man das „unter uns" nur chronologisch, nicht lokal zu fassen geneigt wäre. Denn dass hier von der Neronischen Verfolgung und ihren Opfern die Rede ist, kann wiederum nicht bestritten werden. Ausdrücklich Rom als Schauplatz dieser vielen blutigen Ereignisse zu bezeichnen, mochte die römische Gemeinde für ebenso überflüssig halten, weil dieselben noch in Aller Erinnerung waren, als es für sie nahe lag, gerade dieser Ereignisse zu gedenken [1]).

1) Man hat es mitunter gerade als einen Gegenbeweis gegen das römische Martyrium Petri bezeichnet, dass von Paulus ausdrücklich gesagt werde: μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, was offenbar auf Rom geht. Aber wenn man die viel besprochenen vorhergehenden Worte ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών nicht, wie es jetzt gewöhnlich, neuestens noch von Holtzmann Die Pastoralbriefe. Leipzig 1880. S. 37 ff. geschieht, von Rom, sondern, sei es nun überhaupt von Spanien, oder von der „Grenze des Westens" d. i. vom fernsten Westen versteht, so musste eine lokale Bezeichnung bezüglich des Martyriums eingeschoben werden, weil die folgenden Worte: οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου sonst besagt hätten, im fernsten Westen, etwa in Spanien sei Paulus gestorben. Will man aber auch unter τέρμα τῆς δύσεως Rom verstehen, so hat der Verf. doch nicht im Gegensatz zu Petrus von Paulus sagen wollen, er sei zu Rom gestorben. Die lokale Bezeichnung lag hier nahe, weil von der grossen Ausdehnung der Wirk-

Ein weiteres indirectes Zeugniss für die Wirksamkeit Petri in Rom finden wir in dem Römerbriefe des Ignatius von Antiochien, der c. 4 schreibt: nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. In diesen Worten scheint, da nicht einmal wie bei Paulus an einen Brief gedacht werden kann, die persönliche Wirksamkeit Petri in der römischen Gemeinde vorausgesetzt zu sein. Diesem Zeugnisse schliessen sich an die ungefähr gleichzeitige judaistische „Predigt des Petrus“[1]), sowie die spätern Zeugnisse des 2. Jahrh.: die pseudoclementinischen Schriften, Dionysius von Corinth, Cajus von Rom, Tertullian in Afrika, Irenäus in Kleinasien. Selbst die weit ausgesponnene Sage von dem Kampfe Petri mit dem Magier Simon in den Pseudo-Clementinen, aus welcher seit Baur viele neuere Kritiker die Tradition von der römischen Wirksamkeit des Petrus herzuleiten suchten[2]), kann nach den vorhin angeführten Zeugnissen nur als eine Bestätigung und tendenziöse Verwerthung der bereits allbekannten Tradition, dass Petrus in Rom gewesen, angesehen werden[3]).

---

samkeit dieses Apostels die Rede war. Die Frage nach der richtigen Deutung des τέρμα τῆς δύσεως ist also hier irrelevant. Denkt man dabei an Rom, so darf man doch τέρμα nicht nehmen für „Ziel- oder Höhepunkt“, sondern muss den Genitiv auflösen: „bis zu seinem Ziele, welches sich im Westen befand“, oder: „bis zum Westen, wo seine Wirksamkeit ihr Ziel, ihr Ende fand“. Eine entfernte Aehnlichkeit mit unserer Stelle haben die Worte Leo's I. (serm. 85, 3): ita per universum mundum clarificavit gloriam suam, ut a solis ortu usque ad occasum leviticorum luminum coruscante fulgore, quam clarificata est Jerosolyma Stephano, tam illustris fieret Roma Laurentio.

1) Bei Grabe Spicil. Patr. I, 72 sqq.

2) Vgl. besonders Lipsius Die Quellen der römischen Petrussage. Kiel 1872. Dazu Jahrb. für protest. Theol. 1876. IV. Gegen jene Schrift J. Delitzsch Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 213 ff. u. gegen diese Abhandlung Hilgenfeld Zeitschr. für wiss. Theol. 1877, S. 486 ff.

3) Wer sich für die aus dieser Tradition entstandenen kirchlichen Legenden interessirt, findet dieselben bei Guéranger St. Cécile et la société Romaine aux deux premiers siècles Paris 1874, p. 17 sqq., wo freilich stets in unkritischer Weise Geschichtliches und Sagenhaftes bunt durcheinander geht.

IV

Die Neronische Verfolgung.

Im J. 54 war dem Kaiser Claudius der 17jährige Nero gefolgt, ein „Schwächling und Scheusal" zugleich[1]), der seine Mutter Agrippina morden (59) und seine schuldlose Gattin Octavia zum Tode verurtheilen liess (62), der als Sänger und Schauspieler nach dem Beifall der Menge haschte und den kaiserlichen Thron durch zügellose Ausschweifung entehrte.

Sogar solchem Unmenschen zu gehorchen, hatte Paulus im J. 58 die römischen Christen ermahnt, weil jede obrigkeitliche Gewalt von Gott stamme (Röm. 13, 1 ff.). Er selbst hatte an diesen Kaiser appellirt und war im Frühjahr 61 auf Grund seiner Appellation, zum ersten Mal in seinem Leben, nach Rom gekommen. Die Zeit, mit welcher die Apostelgeschichte ihre Erzählung abbricht (63), kurz und seltsam, war die der unheimlichen Stille vor einem Sturme. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es um dieselbe Zeit gewesen, dass auch Petrus in der Weltstadt erschien, dem Babylon aller Laster, dessen Sünden bis zum Himmel stiegen (Apok. 18, 5). Auch Petrus hielt es für nothwendig, die Glaubensbrüder Kleinasiens zum Gehorsam gegen diesen Kaiser und seine Beamten zu ermahnen (1. Petr. 2, 13 ff.), sowie zu geduldiger Ertragung aller etwa bevorstehenden Leiden.

Im Sommer 64 brach der Sturm los. Während der Nacht vom 18. auf den 19. Juli dieses Jahres begann der furchtbare Brand, der die gewaltige Stadt zu vernichten drohte. Von vierzehn Regionen blieben nur vier verschont. Neun Tage lang wüthete die Feuersbrunst, Paläste, Tempel, Kunstwerke zu zerstören und den grössten Theil der Stadt in rauchende Trümmer zu verwandeln. Viele Menschenleben forderte sie als Opfer, und Tausende stürzte sie in Elend und Noth. Es schien, als sei ein Gottesgericht über die Königin der Länder hereingebrochen, oder als habe an dem Sammelplatze der Sünden das grosse Feuermeer sich entzündet, welches seine Gluthwellen über

1) Schiller a. a. O. S. 295.

die ganze Erde hinwälzen sollte, nach jüdisch-christlicher Erwartung sie umzuwandeln und zu läutern[1]). Noch war der Brand nicht gelöscht, da suchte die Wuth des von der Katastrophe heimgesuchten Volkes, wenigstens vermuthungsweise den Urheber derselben zu entdecken, um sich und die durch Zerstörung ihrer Heiligthümer beleidigten Götter an ihm zu rächen. Schon gleich tauchte unter den Römern der Argwohn auf, der Kaiser selbst habe den Brand veranlasst, um an Stelle der alten, zum Theil hässlichen Stadt eine neue zu errichten[2]). Aber die Volkswuth forderte Opfer, und solche sollte sie in den Christen finden.

Das Feuer war beim Circus Maximus ausgebrochen, in den Buden der orientalischen Händler. Die beiden Regionen, in denen die meisten Juden wohnten, blieben verschont. Schon diese Thatsachen allein gaben dem Judenhass der Römer neue Nahrung[3]) und genügten, ihre Rachgier auf die verachtete Judengemeinde zu lenken. Man unterschied in Rom noch nicht zwischen Juden und Christen, wie wir bereits bei dem Ausweisungsedicte des Claudius sahen, und darum kann diese jetzt, bei dem Brande Roms zuerst hervortretende Unterscheidung nicht aus der Anschauungsweise der Römer selbst entsprungen sein[4]). Das führt uns auf die Vermuthung, dass die Juden, zunächst für das grosse Unheil verantwortlich gemacht, ihrerseits den unter ihnen und den Anhängern des neuen Messiasglaubens beständig geführten Krieg als willkommene Gelegenheit benutzten, sowohl sich selbst dem ihnen sicher drohenden Verderben zu entziehen, als ihre frühern Glaubensbrüder und deren Gesinnungsgenossen mit Einem Schlage zu vernichten. Dass die judaisirende Gemahlin Nero's, Poppäa oder die in der Umgebung des

---

1) Auch Apok. 18, 9 ff. wird das Ereigniss geschildert als Vorbote und Sinnbild des göttlichen Strafgerichtes über die Heidenwelt.

2) Gegen die Richtigkeit dieser Vermuthung Schiller S. 425 ff.

3) Ueber den Hass der Römer gegen die Juden vgl. Friedländer Sittengesch. Roms III, 514.

4) Mit Recht behauptet Overbeck Studien zur Gesch. der alten Kirche. Schloss-Chemnitz 1875, S. 100, dass erst etwa mit Nerva die Römer einen scharfen Unterschied zwischen Juden und Christen machten; unrichtig dagegen Wieseler Christenverfolgungen. Gütersloh 1878, S. 3, dass dies seit Nero consequent geschehen sei.

Kaisers befindlichen jüdischen Magier und Weissager [1]) ihre Hand bei diesem Werke mit im Spiele gehabt hätten, kann man höchstens vermuthen [2]). Aber die beschuldigten Juden werden den Römern gegenüber auf die Christen hingewiesen haben mit der Angabe, allerdings seien in ihren Kreisen die Brandstifter zu suchen, jedoch speciell und ausschliesslich jene hätten das Verbrechen begangen.

Anhaltspunkte für diese Verleumdung waren ja auch zu finden. Die Christen mit ihrer Erwartung des nahen Endes der Welt und des grossen Weltbrandes, als der furchtbaren Schlusskatastrophe der Menschengeschichte [3]), mit ihrem Hasse gegen das Heidenthum und insbesondere gegen das „Babylon" der „letzten Zeit", konnten dem Römer leicht als die gesuchten Verbrecher erscheinen. Verleumderische Zungen waren ausserdem thätig, den Christen im Einzelnen alle möglichen Verbrechen anzudichten. Vielleicht waren damals schon jene Gerüchte im Schwange von den bei dem christlichen Gottesdienste verübten Schandthaten und Freveln, welche später die Apologeten zu eingehenden Widerlegungen veranlassten. Tacitus wenigstens meldet, dass man die Christen der Brandstiftung verdächtigte, welche „wegen ihrer Verbrechen verhasst" gewesen, und er selbst sieht in ihnen nur einen schmählichen Auswurf von Verkommenheit [4]).

---

1) Suet. Nero c. 40.

2) Aubé Histoire des persécutions de l'Église Paris 1875, p. 421 hat diese oft ausgesprochene Vermuthung noch etwas weiter ausgesponnen. Er hält es für möglich, dass Claudia Akte, Nero's Concubine, mit mehrern ihrer frühern Sklavinnen Christin, und dass Poppäa eben darum den Christen aufsässig gewesen sei. Er nennt diese Combination aber selbst une hypothèse un peu romanesque.

3) Minuc. Fel. Octav. XI, 1 erwähnt ausdrücklich, dass die Christen verhasst gewesen seien wegen ihrer Erwartung des baldigen Weltunterganges durch Feuer.

4) Annal. XV, 44. Vielleicht überträgt aber auch Tacitus die öffentliche Meinung seiner Zeit über die Christen mehr als richtig auf die Neronische, und sagt speciell von den Christen aus, was von ihnen zum Theil wenigstens schon als Angehörigen des Judenthums galt. Suet. Ner. c. 16 begnügt sich damit zu sagen, die Christen, die Anhänger eines neuen und verbrecherischen Aberglaubens, seien der Brandstiftung verdächtigt worden. Unter den flagitia kann Tacitus nicht, wie Wieseler Christen-

Sollte jene Vermuthung richtig sein, so wären es wohl hauptsächlich oder gar ausschliesslich Judenchristen gewesen, welche dem gemeinschaftlichen Hasse der Juden wie der Römer zum Opfer fielen.

Der ausführlichste Bericht über die Christenverfolgung ist der bei Tacitus. Nach ihm hätte Nero, um das Gerücht, er selbst habe die Brandstiftung veranlasst, von sich abzuwälzen, die Christen des Verbrechens beschuldigt. Dass der Kaiser nicht aus freien Stücken auf diesen Gedanken kam, vielmehr ihn von den zunächst verdächtigten Juden wahrscheinlich eingegeben erhielt, haben wir bereits gesehen. Tacitus urtheilt darum auch wohl nicht ganz richtig, wenn er sagt, schliesslich seien die Christen doch von dem Volke bemitleidet worden, da sie weniger dem öffentlichen Wohle, als der Grausamkeit Eines Menschen zum Opfer gefallen [1]). Die Thatsachen aber, welche der römische Geschichtsschreiber mittheilt, sind ohne Zweifel nicht übertrieben. Sie werden von anderen Seiten nur bestätigt.

Zuerst, meldet er, seien die vor Gericht gezogen worden, welche bekannt hätten, dann auf deren Anzeige hin eine ungeheure Menge, die nicht sowohl der Brandstiftung, als des Hasses des Menschengeschlechtes überführt worden. Das soll wohl heissen: Man ergriff erst Einige, die sich offen als Christen bekannten [2]), und durch Drohungen oder Folterqualen erpresste man ihnen die Denunciation ihrer zahlreichen Gesinnungsgenossen. Dass eine gerichtliche Ueberführung der Brandstiftung nicht Statt fand, hebt Tacitus selbst hervor. Der Hass gegen alle

---

verfolgungen S. 10 glaubt, die „Staatsgefährlichkeit“ der Christen verstanden haben.

1) Auch Schiller S. 437 ist der Meinung, Tacitus habe durch seinen Bericht Nero in möglichst schlechtem Lichte wollen erscheinen lassen.

2) Die Worte: qui fatebantur sind von Einigen, wie neuerdings von Schiller S. 435, auf das Verbrechen der Brandstiftung gedeutet worden. Die Betreffenden sollen nach ihm entweder abtrünnige Christen oder Juden gewesen sein, welche durch solches Verfahren die Christengemeinde hätten vernichten wollen. Letzteres ist nun jedenfalls unrichtig, da man sich ausschliesslich an die Christen hielt, was auch Reumont Gesch. der Stadt Rom Berlin 1867 1, 368 ohne Grund bestreitet.

Menschen, welchen man in ihrer Weltflucht, ihrer Abgeschlossenheit und ihrer sie unterscheidenden Denk- und Lebensweise erblickte[1]), liess die Christen als todeswürdige Verbrecher erscheinen, und das genügte. Wir haben darum auch nicht anzunehmen, dass es der Behörde, welche mit der Bestrafung der Christen betraut wurde, sehr darum zu thun war, Geständnisse bezüglich der Brandstiftung zu erpressen. Wohl aber musste sie Mittel suchen, den Christen auf die Spur zu kommen. Wenige waren als Anhänger der verhassten Sekte bekannt. Durch ihre Angaben gelangte man erst zur Kenntniss der zahlreichen geheimen Bekenner. Dass dies so leicht nicht von Statten ging, vielmehr für diesen an den Glaubensbrüdern verübten Verrath es Drohungen und Verheissungen oder gar der Folter bedurfte, dürfen wir wohl zu Ehren des Charakters und der Gewissenhaftigkeit der zuerst Ergriffenen voraussetzen. Gleichwohl gestattet uns jene lakonische Mittheilung des Geschichtsschreibers nicht den erfreulichsten Blick in die Zustände der judenchristlichen Kreise Roms. Sie zeigt, dass es an unedlen und unreinen Elementen dort nicht fehlte. Vermuthlich ward den Verräthern selbst zur Belohnung ihrer Anzeigen die Strafe erlassen. Von Versuchen, die Christen zum Abfall zu bewegen, ist keine Rede, weil man nicht etwa aus religiösen Gründen dem Christenthum ein rasches Ende bereiten, sondern die als Christen Entdeckten der Volkswuth zum Opfer bringen wollte.

Unbeschreiblich sind die Martern, welche die menschliche Grausamkeit ersann, ihre armen Schlachtopfer zu Tode zu quälen, wenngleich sie in jener an Schandthaten aller Art so reichen Zeit nicht unerhört genannt werden können. Etliche wurden, in Thierhäute genäht, Bluthunden zum Zerfleischen vorgeworfen, Andere gekreuzigt, wieder Andere bei einbrechender Dunkelheit, mit brennbaren Stoffen bestrichen, als Fackeln angezündet[2]). Der Schauplatz dieser entsetzlichen Greuelthaten waren Nero's eigene Gärten, in denen er gleichzeitig Circusspiele arrangirte,

---

1) Vgl. hierüber besonders Aubé p. 412.

2) Etwas eingehender noch als bei Tacitus wird diese scheussliche Scene bei Juvenal Sat. I, 155 beschrieben.

wobei er sich selbst, als Wagenlenker gekleidet, mit seinen Rossen unter die Menge mischte [1]).

Mit dem Berichte des Tacitus stimmen die kurzen Andeutungen in dem sog. ersten Clemensbriefe überein. Auch hier ist von einer „grossen Menge Auserwählter" die Rede, und werden namentlich Schandthaten erwähnt, welche man an Frauen verübte. Nicht mit Unrecht hat man darin die ludibria wiedergefunden, welche gemäss Tacitus den Qualen hinzugefügt wurden. Danaiden und Dirken nennt jener Brief die Unglücklichen, welche, am Leibe geschändet, durch ihre Heldenstärke einen ehrenvollen Lohn erworben. Die Danaiden waren der Sage gemäss als Preis den sieggekrönten Freiern zuerkannt, Dirke aber, einem Stier auf die Hörner gebunden, geschleift worden. Welchen Greuelthaten die unglücklichen Christinnen in den Neronischen Gärten preisgegeben wurden, lässt sich nach diesen mythologischen Andeutungen ahnen [2]).

Wie gross die Zahl der Gemarterten war, ist nicht mehr zu ermitteln. Unbekannt, namenlos für die Nachwelt sind die Opfer dieser ersten grössern Verfolgung, welche, nicht aus klar erkannten religiösen Gründen zum Schutze des Heidenthums, sondern aus einem dunkeln Gefühle des Hasses und Abscheues gegen die Christen unternommen wurde. Dass Paulus zu den Opfern jener Blutthat gehörte, ist in hohem Masse unwahrscheinlich. Im Frühling 63 von Rom, wie es scheint, abgereist,

1) Eine übersichtliche Kritik der neuern Untersuchungen über die Neronische Verfolgung, bei welcher der Bericht des Tacitus eingehend behandelt wird, liefert Holtzmann in Sybels Histor. Zeitschr. 1874, S. 1 ff. Dagegen hat Schiller (Comment. philol. in hon. Th. Mommsen Berol. 1877, pag. 41 sqq.) seine Ansicht von Neuem zu vertheidigen versucht, nach welcher Tacitus nur anticipirend von einer Verfolgung der „Christen" gesprochen haben soll, während es in Wirklichkeit eine Judenverfolgung gewesen sei. Am unerklärlichsten bliebe bei dieser Annahme, wesshalb Tacitus die Judenverfolgung in eine Christenverfolgung verwandelt haben sollte. Gegen die Annahme Schillers auch Nissen Histor. Zeitschr. 1874, S. 337 ff., Keim Aus dem Urchristenthum Zürich 1878, S. 171 ff.

2) Vgl. Rénan L'Antéchrist Paris 1873, p. 169. Wieseler Jahrb. für deutsche Theol. 1877, S. 363.

befand er sich wohl irgendwo auf einer Missionsreise. Auch ward er der kirchlichen Tradition zu Folge als römischer Bürger in gesetzlicher Weise enthauptet [1]), während die vorgeblichen Brandstifter alle eines schmählichen Todes starben. Befand sich Petrus damals in der Stadt, was nicht unwahrscheinlich ist, so konnte er gewiss nur durch rasche Flucht dem sichern Verderben entrinnen [2]). Ob in der bekannten Legende, welche erzählt, wie Christus dem fliehenden Petrus am Thore begegnet, und ihm auf die Frage: Herr, wo gehest du hin? erwidert: Nach Rom, um zum zweiten Male mich kreuzigen zu lassen, eine historische Erinnerung erhalten ist? Aus der besprochenen Stelle des ersten Clemens-Briefes kann man nicht folgern, beide Apostel seien ganz gleichzeitig mit der grossen Schaar Martyrer getödtet worden. Sie werden vielleicht nur an die Spitze gestellt, weil sie die hervorragendsten Opfer der Neronischen Grausamkeit waren. Wenn man den Ausdruck jenes Briefes, Paulus habe vor den „Machthabern" Zeugniss abgelegt, urgiren wollte [3]),

---

1) So schon Tert. de praescript. c. 36. Wenn ausserdem der 2. Timotheusbrief, wie wahrscheinlich, aus der zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben wurde, so ist Paulus nach einem regelrechten Verhöre verurtheilt worden (2. Tim. 4, 16). Er beklagt sich hier nicht ohne Bitterkeit, dass alle Genossen ihn verlassen hätten. Keinenfalls durfte Seyerlen S. 50 mit Bestimmtheit behaupten, Paulus habe 64 in Rom den Tod gefunden. Gleichzeitig lässt er Petrus dort gemartert werden.

2) Viele, welche Petrus in Rom als Martyrer sterben lassen, denken dabei an die Verfolgung nach dem Brande, also an Juli oder August 64. Rénan l. c. p. 197 sq. hält es für nicht unwahrscheinlich, dass Johannes mit Petrus nach Rom gekommen, bei jener Verfolgung etwa mit einer brennbaren Flüssigkeit übergossen und angezündet, dann aber durch einen Zufall gerettet worden sei. Er will hierdurch die bekannte Angabe bei Tertullian über Johannes erklären, nach welcher er unversehrt aus einem Kessel siedenden Oeles hervorgegangen wäre.

3) Probst Katholik. Mainz 1872. Dezember S. 664 will unter den ἡγούμενοι mit vielen Andern allgemein die Obrigkeit verstehen, und aus diesem Zusatze schliessen, dass Paulus als römischer Bürger regelrecht zum Tode verurtheilt worden, während Petrus zu den nach Tacitus Gekreuzigten gehört hätte. Lipsius Chronol. der röm. Bischöfe S. 164 lässt Paulus allein zu den von Nero 64 Umgebrachten gehören; Wieseler Chronol. S. 551 lässt Beide 64 in der Neronischen Verfolgung sterben;

so könnte man daraus schliessen, es sei im J. 67 gewesen, da in Abwesenheit Nero's der Stadtpräfect und die prätorianischen Präfecten in Rom seine Stelle vertraten. Nimmt man die um 170 durch Dionysius von Korinth [1]) bezeugte Ueberlieferung hinzu, nach welcher die beiden Apostel in Rom zu gleicher Zeit den Martertod erlitten, so liesse sich über das Lebensende Petri und Pauli etwa folgende Hypothese aufstellen: Paulus wäre, 63 wieder von Rom auf Missionen gehend, gemäss der römischen Ueberlieferung, wie sie vielleicht schon in dem 1. Briefe des Clemens, sicher aber um die Mitte des 2. Jahrh. in dem Muratori'schen Fragmente bezeugt ist, nach Westen hin, bis Spanien gereist, von dort nach Rom zurückgekehrt und 67 dort des Martertodes gestorben. Petrus, vielleicht verborgen gehalten oder geflohen während der grossen dem Brande folgenden Unthat, hätte, später wieder hervorgetreten, zu derselben Zeit den Martertod, schon nach Joh. 21, 18 durch Kreuzigung, erlitten [2]). Zur Begründung dieser Möglichkeiten — denn nur von solchen kann hier die Rede sein — darf man darauf hinweisen, dass der Zorn gegen die Christen, einmal entbrannt, wohl nicht so leicht mehr zur Ruhe kam, dass auch während der folgenden Jahre der Neronischen Regierung sowohl in als ausserhalb Rom „die wegen ihrer Verbrechen verhassten Christen" vieles zu leiden hatten [3]). Die immer noch für eine jüdische Sekte gehalte-

---

Gams Das Jahr des Martertodes der Apostel Petr. u. Paul. Regensb. 1867 Paulus 67, Petrus 65 gemartert werden.

1) Bei Eus. II, 28.

2) Dass Petrus mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden, berichtet erst Origenes (bei Eus. III, 1). Wir können die von ihm gebrauchten Worte ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς nicht mit Mangold Der Römerbrief S. 159 so verstehen, dass κατὰ κεφαλῆς den Tod bezeichnen soll. Die Annahme des 29. Juni als Todestag beruht darauf, dass 258 an diesem Tage die Erhebung der Gebeine beider Apostel erfolgte. Die schon von dem Presbyter Cajus (bei Eus. II, 28) gemachte Angabe, dass die Trophäen Petri am Vatican (die des Paulus an der Strasse nach Ostia) zu finden seien, ist aus der Annahme entstanden, dass Petrus in den Neronischen Gärten nach dem Brande gemartert worden sei. Vgl. Lipsius Quellen der röm. Petrussage S. 96 ff.

3) Spuren solcher ab und zu vorkommender Verfolgungen erblickt Hausrath Neut. Zeitgesch. III, 101 in Apok. 2, 13. 20, 4 und in dem

nen Gläubigen mochten ausserdem nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges (66) mit der Judengemeinde zu Rom für die Hartnäckigkeit zu büssen haben, mit welcher die jüdische Nation im Mutterlande ihre Selbständigkeit bis zum J. 70 zu vertheidigen suchte [1]).

Weil römischer Seits viel Gewicht auf die uralte Verehrung der Reliquien der Apostelfürsten zu Rom gelegt wird als auf einen thatsächlichen Beweis für ihren Martertod in der ewigen Stadt, müssen wir den wahren Stand dieser Sache noch mit einigen Worten beleuchten. Der Erste, der sich anheischig macht, die Gräber der Apostelfürsten in Rom zu zeigen, ist der römische Presbyter Cajus ganz im Anfange des 3. Jahrh. Er schreibt gegen den Montanisten Proklus: „Ich kann dir die Siegeszeichen (τρόπαια) der Apostel zeigen. Wenn du auf den Vatican oder auf die Strasse nach Ostia gehen willst, wirst du die Siegeszeichen der Gründer dieser Kirche finden“ Unter τρόπαια kann man nicht blosse Denksteine verstehen, wie Lipsius will [2]). Sie sind mehr, als einfache Erinnerungszeichen, sie sind die Beweisstücke des Sieges selbst, also in dem vorliegenden Falle die Reliquien oder die Gräber [3]). So hat auch Eusebius (II, 28)

bekannten Briefe des jüngern Plinius an Trajan (Ep. X, 97). Vgl. Aubé l c. p. 110 sqq. — Das in Pompeji gefundene Graffit, welches besonders de Rossi als Beweis für eine Christenverfolgung unter Nero ausserhalb Rom geltend macht, ist hiefür nicht beweisend. Vgl. Aubé p. 415 sqq. — Sehr bestimmt ist für die locale Beschränkung der von Nero angeordneten Verfolgung Overbeck Studien S. 97 ff. Die Richtigkeit dieser Behauptung schliesst aber die oben gemachte Annahme nicht aus.

1) So auch Reumont I, 373 f.

2) Chronol. S. 51, Quellen der röm. Petrussage S. 95 ff. Ebenso wenig können wir auch seine Annahme theilen, bei der vorgeblichen Transferirung am 29. Juni 258 seien die Reliquien zuerst zum Vorschein gekommen. Wenn man damals, wie wir hören, die Gebeine wenigstens des Petrus in den Katakomben beisetzte, muss man sie doch irgendwoher genommen haben. Mit jener Thatsache stimmt also gut zusammen, dass man um 200 das Grab des Petrus auf dem Vatican zeigte.

3) Sagenhaft ist selbstverständlich die im Felicianischen Papstkatalog aus dem 6. Jahrh. auftauchende Nachricht, schon Anakletus habe auf dem Vatican eine Grabkirche des h. Petrus errichtet, und dort auch für dessen Nachfolger Gräber angelegt.

die Worte verstanden, wenn er sie mit der Bemerkung einleitet, die Tradition, dass unter Nero zu Rom Paulus enthauptet, Petrus gekreuzigt worden sei, werde durch die auf den Kirchhöfen in Rom in seiner Zeit noch zu lesenden Namen Petri und Pauli bestätigt. Dies bezeuge auch Cajus, da er von den Orten rede, wo die h. Leichname der genannten Apostel ruhten [1]). Unstreitig ist die so zuversichtliche Behauptung des Cajus aus der um 200 schon bestehenden Ueberlieferung entsprungen, Petrus sei auf dem Vatican gekreuzigt, Paulus an dem Wege nach Ostia enthauptet worden. Diese Tradition geht aber ihrerseits wieder von der Voraussetzung aus, Petrus habe zu den Opfern gehört, welche aus Anlass des Brandes, also im Sommer 64, in den Neronischen Gärten auf dem Vatican umgekommen seien. Namentlich in diesem Falle, aber auch sonst, ist die Annahme nicht gestattet, jene von den römischen Behörden ausgewählten Todesstätten seien zugleich die Grabstätten der Apostel geworden. Vermuthlich fanden diese, da christliche Cömeterien damals in Rom noch nicht bestanden, auf einem der jüdischen Kirchhöfe daselbst ihre Ruhestätte. Als aber dann der Bruch zwischen Christen und Juden seit dem J. 70, und noch mehr seit Hadrian vollständig und unheilbar geworden, kam wohl dem jüdischen Fanatismus, mit welchem die Gräber der Apostel behandelt oder verleugnet werden mochten, die Abneigung der Christen entgegen, die hochverehrten Reliquien auf einem gewöhnlichen Judenkirchhofe zu suchen. Da man sie indess nicht entbehren mochte, lag es nahe, die Todes- und Begräbnisstätte der Apostel zu identificiren. So dürfte die Tradition entstanden sein, welche wir um 200 zuerst von Cajus bezeugt finden.

Bald nachher wurden die vermeintlichen Reliquien des Petrus in den Catacumbae, d. i. in einer Katakombe an der Appischen Strasse bei St. Sebastian beigesetzt. Es geschah dies gemäss der depositio martyrum von 354 [2]) (durch Xystus II)

---

1) Auch Paula und Eustochium zählen unter den Vorzügen des christlichen Rom (Hier. ep. 46, 11) auf: trophaea apostolorum et martyrum, und meinen damit natürlich die Reliquien oder Gräber der Apostel und der Martyrer in Rom, nicht etwa blosse Erinnerungszeichen.

2) Dies Verzeichniss bildet einen Theil der unter Liberius in

am 29. Juni 258, aus welchem Datum die Ueberlieferung hervorging, der 29. Juni sei der Todestag Petri und Pauli gewesen. Die Beisetzung war wohl in diesem Falle die Uebertragung vom Vatican an die Appische Strasse. Wenn dann dem Petri in Catacumbas beigefügt ist: et Pauli Ostense, so beruht dies wohl nur darauf, dass der Gedächtnisstag beider Apostel derselbe war. Eine Uebertragung der Reliquien Pauli an die via Ostiensis fand 258 nicht Statt, da sein Grab schon früher dort gezeigt worden war. Warum man aber das Grab des Petrus damals verlegte, lässt sich vermuthen. Anfangs des 3. oder Ende des 2. Jahrh. war in Rom, wie wir hören werden, an der via Appia der erste allgemeine christliche Kirchhof entstanden. Noch andere, kleinere Cömeterien befanden sich in unmittelbarer Nähe. Mitten in der Valerianischen Verfolgung liess nun Xystus II, wenige Wochen vor seinem eigenen Martertode, den er am 6. August in der Katakombe des Prätextatus erlitt, die vermeintlichen Gebeine des Apostels vom Vatican in St. Sebastian, nahe bei dem Cömeterium Callisti beisetzen. Vielleicht geschah dies, weil man die verehrtesten Reliquien Roms auch in dem grossen Complexe christlicher Grabstätten vor der Stadt beigesetzt wünschte, vielleicht auch, weil man eine Entweihung oder Zerstörung derselben durch heidnischen Fanatismus fürchtete und darum eine grössere Sicherheit für gerathen hielt.

Von Eusebius erfahren wir bloss, wie bereits bemerkt wurde, dass die Gräber der Apostelfürsten auf römischen Kirch-

Rom zusammengestellten Chroniken und Beschreibungen der Stadt und Kirche von Rom, wesshalb das Ganze die Chronographie v. 354 genannt zu werden pflegt. Vgl. darüber Mommsen Abhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss. Leipzig 1850. S. 549—668. Die die röm. Kirchengeschichte betreffenden Stücke dieser Liberianischen Chronik sind: die depositio episcoporum, enthaltend die Gedächtnisstage der röm. Bischöfe von Lucius († 254) bis zum Vorgänger des Liberius, mit Ausnahme Xystus II, der unter den Martyrern steht; die depositio martyrum, enthaltend die Gedächtnisstage der bekannten röm. Martyrer, vermehrt um einige auswärtige; das älteste sog. Papstverzeichniss bis auf Liberius, aus dem durch Fortsetzungen und Erweiterungen der im 9. Jahrh. von Anastasius Bibliothecarius abgeschlossene liber pontificalis, das im Mittelalter nach Damasus benannte Papstbuch hervorging.

höfen mit deren Namen bezeichnet waren. Vermuthlich waren ihm die Oertlichkeiten des Nähern nicht bekannt. Im J. 354 wurde St. Sebastian noch als Ruhestätte des Apostels Petrus betrachtet, indem der damals lebende Chronograph von der genannten Translokation berichtet, ohne einer fernern Uebertragung zu gedenken. Sicher befanden sich die Reliquien am Ende des 4. Jahrh. aber nicht mehr bei St. Sebastian. Denn Damasus liess dort eine seiner Inschriften anbringen, in welcher es heisst, ehemals hätten dort die Leiber der Apostel geruht, indem man, etwa durch die Verbindung Petri mit Paulus in dem Depositionsverzeichniss irregeführt, annahm, auch des Letztern Gebeine hätten zeitweilig in den Katakomben gelegen. Die Reliquien des Petrus hatten also inzwischen ihre neue Ruhestätte verlassen, und zwar in dem Zeitraum von 354 bis etwa 380, wahrscheinlich um wieder an die vermeintlich ursprüngliche Grabstätte zurückgebracht zu werden, aus der sie in der Valerianischen Verfolgung geflüchtet worden waren. Von dieser Rückübertragung besitzen wir freilich keine authentische Nachricht. Eine Erinnerung an dieselbe scheint sich in der Mittheilung des Felicianischen Papstkatalogs erhalten zu haben, unter dem Bischofe Cornelius, — also wenige Jahre vor der Translokation durch Xystus welche der Katalog verschweigt, — seien auf Anregung einer h. Lucina die Reliquien aus den Katakomben auf den Vatican und, da auch hier wieder Paulus mit Petrus verbunden wird, an die via Ostiensis übertragen worden [1]). Wie es scheint, waren also im 6. Jahrh. die beiden Erinnerungen von einer Uebertragung in die Katakomben und aus denselben in einander übergegangen, und wurde letztere missverständlich ungefähr in die Zeit verlegt, in welcher erstere Statt gefunden hatte.

Auch wissen wir nicht mehr, aus welchem Anlass die Rückübertragung erfolgte. Aber vielleicht darf man sich darüber wieder eine Vermuthung bilden. Um die Mitte des 4. Jahrh. [2]),

1) Aus dieser Mittheilung ging dann wieder eine pseudo-isidorische Decretale des Cornelius hervor.

2) Schon 340 hoben, was zur Erklärung der gleich zu erwähnenden Inschrift des Damasus dient, die arianisch gesinnten Orientalen dem röm. Bischof Julius gegenüber hervor, Rom wolle zwar „die Schule der Apostel und die Metropole der Frömmigkeit von Anbeginn“ sein, aber das Christenthum sei aus dem Orient dorthin gekommen. Vgl. Sozom. H. E. III, 8.

in den arianischen Wirren und in Folge der Erhebung Konstantinopels zur Hauptstadt des Reiches entstand bereits die verhängnissvolle Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel, welche schliesslich zur Kirchentrennung führte. Rom war schon seit dem 2. Jahrh., wie wir aus Cajus ersahen, stolz auf die Gebeine Petri und Pauli. Damit Konstantinopel nicht zurückstehe, liess der Kaiser Constantius 356 Reliquien von Andreas, dem Bruder des Petrus, und von Lukas und Timotheus, den Begleitern Pauli dorthin bringen, und nun wähnten die Griechen sich in ebenbürtigem Besitze. Dass man unter solchen Umständen, da auf den Besitz apostolischer Gebeine zur Erhöhung der Würde und des Ansehens einer Kirche beinahe so viel Werth gelegt wurde, wie in alter Zeit auf das Erbe apostolischer Ueberlieferung, zu Rom die Reliquien der Apostelfürsten nicht bei der dunkeln, an die Leiden und Gefahren der Valerianischen Verfolgung erinnernden Katakombe St. Sebastian belassen mochte, ist leicht zu erklären. Wenn das endgültig im 9. Jahrh. von Anastasius redigirte Papstbuch erzählt, wovon in dem Felicianischen Papstkatalog aus dem 6. Jahrh. noch nichts zu lesen ist [1]), Constantin habe zu Ehren Petri und Pauli Basiliken erbaut auf dem Vatican und an der via Ostiensis, so beruht dies sicher auf einer Anticipation, weil im J. 354 die Rückübertragung noch nicht erfolgt war. Aber dass diese bald nachher erfolgte, etwa durch die grosse Reliquienfeier von 356 in Konstantinopel veranlasst, darf man wohl vermuthen. Auch die erwähnte Inschrift des B. Damasus spielt nicht undeutlich auf die

---

1) Dies fällt als argumentum ex silentio hier um so mehr ins Gewicht, weil dieser Katalog die bekannte Sage von der Taufe Constantins zu Rom bereits hat und eine Reihe von Kirchen aufzählt, die er dort habe bauen lassen; anderseits aber die Uebertragung der Gebeine der Apostel aus den Katakomben an die frühern Grabstätten erwähnt, also an jene Orte, an denen späterer Meldung zu Folge Constantin jene Basiliken soll haben errichten lassen. Bei Platner-Bunsen Beschreibung der Stadt Rom II, 1, S. 50 wird freilich angenommen, dass Constantin die Peterskirche auf dem Vatican habe erbauen lassen; aber doch bloss auf Grund von Zeugnissen aus der 2. Hälfte des 4. Jahrh., aus denen nur die Existenz der Basilika in dieser Zeit erhellt. Dieselben bleiben in Kraft, auch wenn der Bau erst nach 356 ausgeführt wurde.

Rivalität der orientalischen Kirche mit der occidentalischen an und preist Rom glücklich, dass es würdig befunden worden, die Leiber der Apostel unter seinen Schutz zu nehmen [1]).

Damals befanden sich die Gebeine der Apostel an ihren gefeierten und viel besuchten Ruhestätten. Denn Optatus fragt in jener Zeit den donatistischen Bischof Macrobius, ob er denn auf dem Stuhle Petri sitze; er habe ihn wohl noch gar nicht gesehen und die Gedächtnisstätte (memoria) des Apostels als Schismatiker nie betreten. In Rom befänden sich die Gedächtnisstätten (memori*ae*) der beiden Apostel; aber Macrobius habe dort keinen Zutritt, und habe darum dort auch das h. Opfer nie dargebracht [2]). Unter den memoriae haben wir hier sicher die beiden auf den Apostelgräbern errichteten Kirchen zu verstehen, und finden wir darum in dieser Stelle eine Ergänzung zu der

---

1) Hic habitasse prius Sanctos cognoscere debes, | Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris. | Discipulos oriens misit, quod sponte fatemur. | Sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti | Aetherios petiere sinus et regna piorum. | Roma suos potius meruit defendere cives. | Haec Damasus vestras referat, nova sidera, laudes. | Später bildete sich, auf Grund der missverstandenen beiden Verse: discipulos oriens misit und Roma suos potius meruit defendere cives die leider noch von Kraus Roma sotter. S. 118 als Geschichte behandelte Sage aus, nach dem Tode der Apostel hätten die Orientalen deren Leiber als dem Orient angehörig in Rom abholen wollen, dieselben aber nur bis St. Sebastian bringen können, wo sie dann eine Zeit lang beigesetzt gewesen sein sollen. Auf diese Weise ward die erst im 4. Jahrh. entstehende Rivalität der beiden Kirchenhälften, freilich in recht naiver Veräusserlichung auf die apostolische Zeit übertragen und zugleich in recht sagenhafter Weise ein Grund ausfindig gemacht, wie es gekommen sei, dass die Gebeine zeitweilig bei St. Sebastian geruht hätten. Es beruht die hier zu Grunde liegende Deutung jener Verse auf einem Missverständniss, dessen auch Kraus sich noch schuldig macht. Was soll: quod sponte fatemur, wenn die discipuli die Orientalen waren, welche die Leiber abholen wollten? Eine Thatsache der Art bedarf doch keines besondern Zugeständnisses. Auch müsste in diesem Falle der Vers vor: Roma suos rel. stehen. D. sagt vielmehr: gern gestehen wir, dass der Orient uns die „Jünger" die Apostel nämlich sandte. Aus dem Orient zu uns gekommen, sind sie dann durch den Martertod in den Himmel eingegangen. Aber Rom ward gewürdigt [in ihren Reliquien] sie als seine Bewohner unter seinen Schutz zu nehmen.

2) De schism. Donat. II, 4.

Inschrift des Damasus, d. h. ein positives Zeugniss für die Rückübertragung der Reliquien aus den Katakomben nach dem Vatican.

So gelangen wir demnach zu dem Ergebniss, dass die Geschichte der Reliquien Petri und Pauli uns nicht weiter zurückführt als in das Ende des 2. Jahrh., in eine Zeit, in welcher die Ueberlieferung von dem Martertode der beiden Apostel in Rom bereits allenthalben verbreitet war. Ein Beweismoment für diese Thatsache lässt sich also aus ihr in keiner Weise gewinnen, wie zuversichtlich und anschaulich man auch von gewisser Seite — nur zur Verdächtigung der ganzen jenes Ereigniss betreffenden Tradition — über das Begräbniss der Apostel, das Attentat der Orientalen auf ihre Leiber und Aehnliches, Sage und Geschichte mit einander verwirrend, zu reden weiss. Freilich hat man sich zur Bestätigung der Aechtheit des Grabes Petri auf dem Vatican noch gleichsam um auswärtige Hülfe umgesehen und solche in der Mittheilung des Felicianischen Papstkatalogs zu finden geglaubt, wie Petrus, so seien auch — ausser Clemens, den die Sage in Griechenland ruhen liess, und Alexander, den man in Folge einer Verwechslung an der via Nomentana beerdigt wähnte, — die folgenden römischen Bischöfe bis Zephyrin auf dem Vatican beerdigt. Aber schon durch den Umstand, dass man dies erst im 6. Jahrh. wusste, ist diese Mittheilung bereits gerichtet [1]). Zephyrin war der erste Bischof, der, wie zuverlässig bekannt war, in dem Cömeterium des Kallistus beigesetzt wurde. Wollte man die Grabstätten der frühern Bischöfe der Nachwelt überliefern, so musste der Blick sich auf andere Orte lenken. Und da lag es denn am nächsten zu vermuthen, wie die Bischöfe seit dem Anfang des 3. Jahrh. in St. Kallist ihre gemeinschaftliche Ruhestätte gefunden, so seien die frühern bei dem h. Petrus auf dem Vatican beerdigt worden. Auf diese Weise erzeugte eine Ueberlieferung die andere, und es ist nicht vernunftgemäss,

1) Auffallender Weise hält, de Rossi folgend, noch Duchesne Étude sur le liber Pontificalis Paris 1877, p. 151 an derselben fest. Er gibt zu, dass sie, abgesehen von dem gleich zu erwähnenden Steine, den er etwas verlegen in eine kleine Anmerkung verweist, erst in dem Papstbuch vorkömmt, fährt aber dann fort: il est néanmoins impossible (?) de la mettre en doute. Er hätte gerade das Gegentheil sagen sollen.

in der jüngern einen Beweis für die Richtigkeit der ältern finden zu wollen.

Allerdings sollen auch hier wieder „die Steine reden“: ein Stein nämlich, den man im 17. Jahrh. in den Vaticanischen Grotten gefunden haben wollte, mit der Aufschrift LINVS soll nach de Rossi's Vermuthung der Grabstein des „ersten Nachfolgers Petri“ sein [1]). Es verlohnt sich wohl nicht der Mühe, alle Möglichkeiten aufzuzählen, auf welche man bei einem so zweifelhaften Beweisstücke geführt wird.

Nur um der Vollständigkeit willen erwähnen wir zum Schlusse noch den in gewisser Beziehung allerdings handgreiflichen Beweis, den man in Rom für die dortige Wirksamkeit Petri in dem bischöflichen Stuhle besitzen will, auf welchem der Apostel Petrus leibhaftig gesessen haben soll. Wenn noch Kraus [2]) zur Vertheidigung der Aechtheit dieser Reliquie sich auf Stellen aus Tertullian und Cyprian beruft, wo von den cathedrae apostolorum in den apostolischen Kirchen oder von dem locus Petri und dem gradus cathedrae sacerdotalis die Rede ist, so kann man über ein solches Verfahren nur sein Bedauern äussern. Die älteste Stelle, welche von einer physisch sichtbaren cathedra Petri handelt, ist die aus Optatus angeführte, welcher dem Bischofe der Donatistengemeinde zu Rom vorhält, er sitze so wenig auf dem Stuhle des Petrus, dass er denselben noch nicht einmal mit seinen Augen gesehen habe. Hier könnte man an eine Reliquie denken, wenn die Annahme gestattet wäre, dass der am Ende des 4. Jahrh. zu Rom im Gebrauche befindliche bischöfliche Stuhl aus der Zeit und dem Gebrauche des

1) S. Kraus S. 68. De Rossi zuletzt noch Bullett. 1876, p. 86. Gegen die Ausbeutung dieses vorgeblichen Fundes für die Geschichte der römischen Kirche vgl. Schultze Jahrb. für prot. Theol. 1879, S. 486 ff., dem dann auch Kraus Tüb. Qu.-Schr. 1879, S. 665 beistimmen musste.

2) A. a. O. S. 510. Wie gewöhnlich, schliesst sich der Verf. an de Rossi an, der Bullet. 1867, p. 33 1877, p. 9 mit Bestimmtheit behauptet, der Stuhl des Apostelfürsten sei in dem Baptisterium auf dem Vatican bewahrt worden! Bullett. 1876, p. 150 sqq. stellt er weitere, aber bisher nicht erfolgte Aufschlüsse über jene Reliquie in Aussicht, die er aus einem auf die Zeit Diocletians bezüglichen Inschriftenfragmente in dem coemeterium Ostrianum: sanepe [illegible] e emerentiane gewinnen will.

Petrus herrührte. Ohne Zweifel redet Optatus zunächst von dem bischöflichen Stuhle damaliger Zeit, den er cathedra Petri nennt, weil nach damaliger Anschauung Petrus der erste Bischof von Rom gewesen war. Denn er fragt den Macrobius, ob er auf diesem Stuhle sitze. Hätte man damals in Rom geglaubt, den bischöflichen Stuhl Petri — wenn ein solcher überhaupt jemals existirt haben sollte — noch zu besitzen, so würde man denselben doch wie in späterer Zeit in höchster Ehre gehalten, aber nicht als bischöflichen Sitz in Gebrauch gehabt haben. Wir erblicken darum in jener Stelle des Optatus gerade einen Beweis dafür, dass man damals von einer solchen Reliquie noch nichts wusste. Auch die Art und Weise, wie in der nächstfolgenden Zeit von dem „Stuhle Petri“ gesprochen wird, lässt durchaus nicht auf das Vorhandensein einer Reliquie schliessen. Von dieser Seite her kann man also noch weniger eine Unterstützung für die Tradition über das Wirken und den Tod des Petrus in Rom gewinnen als aus der Aufzeigung seiner vorgeblichen Gebeine.

Kehren wir wieder aus dem Reiche der Legenden auf den sichern geschichtlichen Boden der apostolischen Zeit zurück.

Aus dem 2. Briefe an Timotheus, den Paulus Angesichts seines Todes schrieb, erfahren wir noch die Namen mehrer römischer Christen: Eubulus, Pudens, Linus und Claudia (4, 21). Wenn Pudens und Claudia Gatten waren, so kann man daran erinnern, dass Martial ein Ehepaar unter diesen Namen kennt, und dass nach ihm die Claudia aus Britannien stammte [1]). Linus ist ohne Zweifel der Kirchenvorsteher, den die Ueberlieferung zum Nachfolger des Petrus gemacht hat, Claudia vielleicht eine Freigelassene aus dem Hause des Kaisers Claudius [2]).

---

1) Epigr. IV, 13. 54.

2) Grundlos ist es, wenn noch heute, wie von Guéranger St. Cécile p. 60 sqq., Nero's Erzieher Seneca zur römischen Christengemeinde in Beziehung gebracht wird. Vgl. dagegen Schiller S. 585. — Auch kann man nicht mit Reumont I, 421 ff. u. A. in einer geschichtlichen Darstellung Gebrauch von den unzuverlässigen Martyrerakten der h. Nereus und Achilleus machen, welche wahrscheinlich aus gnostischen Kreisen des 3. Jahrh. stammen. Vgl. Aubé p. 199. 129 ff. — Am beachtenswerthesten

V

Die römische Kirche unter Domitian.

Als Nero, erst 30 Jahre alt, 68 starb, verbreitete sich nach Tacitus, Sueton, Dio Cassius sofort das Gerücht, er sei nicht wirklich gestorben und werde durch seine Rückkunft die Kunde von seinem Tode Lügen strafen. Von den Christen ward er vielfach als der Antichrist betrachtet, als welcher er wiederkommen, den letzten grossen Kampf gegen die Kirche unternehmen und dann durch den zum Gericht erscheinenden Christus besiegt werden solle. Bei der in christlichen Kreisen allgemein verbreiteten Erwartung des baldigen Endes der Welt lag diese Auffassung gar zu nahe. Die Neronische Verfolgung, das Martyrium so vieler Christen, vermuthlich auch der beiden Hauptapostel, war die grosse Bluttaufe der Christen gewesen; denn mit ihr konnte sich nicht vergleichen, was die Gemeinden Palästina's bis dahin unter den Juden zu leiden gehabt, oder was sonst an Belästigungen in Rom oder in den Provinzen den Gläubigen widerfahren war. Zudem hatte sie in dem Centrum des Heidenthums, dem neuen „Babylon“ stattgefunden. Der grosse Brand dieses Babylon nebst dem ihm folgenden Christenmord galt Vielen als das Vorzeichen des nahenden Weltendes. Der als Antichrist wiederkehrende Nero im Kampfe mit dem

---

ist noch die Angabe bei Tacit. Annal. XIII, 32 über Pomponia Gräcina, welche einem „auswärtigen Aberglauben“ gehuldigt und ihr Leben in beständiger Trauer zugebracht haben soll. De Rossi Roma sotterranea I, 314 ff. hielt es für möglich, dass sie mit der [vorgeblichen] Apostelschülerin Lucina identisch sei, meinte aber selbst, diese Möglichkeit verdiene vielleicht nicht einmal den Namen einer Conjectur. In den Katakomben gefundene Inschriften, welche sich auf die Familienglieder der Pomponii Bassi und auf einen Pomponius Graecinus beziehen, sollen nun die Christlichkeit jener vornehmen römischen Dame und selbst die Identität mit der h. Lucina bestätigen. Vgl. de Rossi II, 361 ff. Kraus Roma sotterranea, S. 44. 127. Wandinger Pomponia Graec. Monachi 1873 und die neuesten Bemerkungen de Rossi's III, 467 gegen Friedländer Dissert. de Pomp. Graec. Regiomonti 1868.

zum Gericht erscheinenden Christus, der Fall Babylons sammt dem grossen Weltbrande, das waren die Bilder, welche den Gläubigen als die allein noch auf Erden zu erwartenden Erfüllungen der Verheissungen ihres Herrn vor Augen schwebten.

Freilich sollte es anders kommen. Der noch unter Nero unternommene jüdische Krieg führte zwar zwei Jahre nach dessen Tode zur Zerstörung Jerusalems, einer Katastrophe, welche zumal dem Judenchristen wieder nur als der Vorbote des nahenden Endes erscheinen konnte. Aber das nach dem Brande neu erbaute Rom liess das in Asche gesunkene an Glanz und Pracht weit hinter sich zurück. Man konnte nicht hoffen, dass dem Sturze „Sodoms", wie in der apokalyptischen Sprache Jerusalem hiess, der „Babylons" auf dem Fusse folgen werde. Mit sehr getheilten Gefühlen mochten die römischen Christen dem Triumphzuge des Titus zuschauen. Die Heiligthümer des Tempels als Trophäen nach Rom gebracht, mussten je nach der verschiedenen Sinnesweise verschiedene Empfindungen und Ausblicke in die Zukunft wecken. Der Heidenchrist erkannte in diesem tragischen Ereigniss ohne Zweifel das göttliche Strafgericht über das verstockte Judenthum. Dem Judenchristen konnte es nichts anderes bedeuten, als dass es nun mit der Welt zu Ende sei. Denn die alte national-religiöse Anhänglichkeit an das Heiligthum Jehova's und die jüdische Erwartung, dass dasselbe Bestand haben werde bis zum Ende, war durch das christliche Bekenntniss ihm nicht entrissen worden. Dass aber das heidnische Rom, welches noch vor wenigen Jahren die Christen in so grässlicher Weise gemartert, den Tempel verwüsten, den siebenarmigen Leuchter in die Tiber versenken, seinen endlichen Sieg über das auserwählte Volk durch die Errichtung eines Triumphbogens verewigen konnte, ohne dass der grosse Tag des Gerichtes dadurch heraufbeschworen wurde, das war beiden Parteien, der heiden- wie der judenchristlichen wohl das grösste Räthsel der Geschichte.

Die bedeutende Wirkung, welche das J. 70 in der christlichen Kirche hervorbrachte, war die schärfere Scheidung der Christen von den Juden. Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels blieb nur die Wahl, entweder von dem Judenthum als einer nun völlig zertrümmerten, durch Gott selbst gerichteten

Institution sich loszusagen, oder aber mit den Juden nur um so hartnäckiger an die traurigen Reste der verschwundenen Herrlichkeit sich anzuklammern und so in die jüdische Denkungsweise wieder völlig zurückzusinken. Nirgendwo konnte diese grosse Scheidung der Geister sich schärfer ausprägen, als im Mutterlande des Judenthums. Aber die Wellenschläge auch dieser innerkirchlichen Bewegung mussten sich allenthalben in judenchristlichen Kreisen bemerklich machen, und besonders wieder in Rom, wo zu Folge des lebhaften Verkehrs mit den Provinzen man zuerst und am stärksten empfand, was draussen im Reiche sich vollzog. Wir dürfen darum vermuthen, dass nach dem J. 70 auch in Rom manche in christlicher Erkenntniss noch wenig geförderte Judenchristen wieder gänzlich zum Judenthum zurückkehrten, oder zu judaisirenden Sektirern wurden, und dadurch die römische Gemeinde in noch höherem Grade als früher einen heidenchristlichen Charakter erhielt. Wir werden diese Vermuthung durch Thatsachen bestätigt finden.

Unter Galba, Otho, Vitellius (68—69) hatten die Christen Ruhe. Vespasian (69—79) und Titus (79—81) belästigten die Juden mit schwerem an den sog. fiscus Judaicus zu zahlenden Tribut, worunter denn auch die Judenchristen mit zu leiden hatten[1]). Der des Geldes stets bedürftige Domitian (81—96) fuhr fort, diesen Druck nicht bloss auf die Juden, sondern, wie Sueton ausdrücklich meldet, auch auf die auszuüben, welche ein jüdisches Leben führten[2]). Im Uebrigen aber konnten die christlichen Gemeinden von 68 an, ungefähr zwei volle Decennien hindurch in der Stille ungestört sich weiter entwickeln und auferbauen.

Dass die römische Kirche in dieser Zeit grossen Zuwachs erlebt, namentlich in die höhern Kreise der Gesellschaft vorgedrungen, wissen wir zuverlässig. Es geschah dies um so leichter, als das Christenthum, nach dem J. 70 auch äusserlich von dem

---

1) Dass unter Vespasian Gaudentius, Apollinaris u. s. w. Martyrer geworden, ist sagenhaft. Vgl. Aubé p. 142, Görres Zeitschr. für wiss. Theol. 1878, S. 492 ff., wo insbesondere das Apokryphe des Martyriums des angeblichen Nachfolgers Petri, des Linus in Rom unter Vespasian nachgewiesen ist.

2) Domit. c. 12.

Judenthum geschieden, und von jüdischen Fanatikern mehr als das Heidenthum gehasst, Vielen annehmbarer erscheinen mochte, als da es noch für eine jüdische Sekte angesehen ward. Aus der Geschichte der römischen Kirche in dieser Zeit sind mehre bedeutende Thatsachen uns überliefert, welche über ihre damalige Stellung ein helles Licht verbreiten.

Noch mit der Herkunft des Christenthums aus Palästina hing es zusammen, dass Domitian Nachkommen des Apostels Judas Thaddäus als Verwandte Christi nach Rom kommen liess, um sich durch den Augenschein selbst davon zu überzeugen, dass er von der Familie dessen, der als „König der Juden" gekreuzigt worden, nichts für seinen Thron zu fürchten habe[1]).

Die schärfsten Massregeln, die er, so viel wir wissen, gegen Anhänger des Christenthums traf, ergingen gegen seine eigenen Verwandten. Titus Flavius Clemens, sein Vetter, ward unmittelbar nach Ablauf seines Consulatsjahres, im Januar 96[2]) wegen des geringsten Verdachtes, wie Sueton berichtet, wegen Gottesleugnung gemäss der Nachricht bei Dio Cassius hingerichtet. „Der geringste Verdacht", von welchem Sueton spricht, war ohne Zweifel ein Verdacht des auf seinen Thron so eifersüchtigen Kaisers, sein Vetter intriguire gegen ihn. Die „höchst verächtliche Trägheit", deren Sueton den Clemens beschuldigt,

---

1) Eus. H. E. III, 19 sq.

2) Dieses Datum ergibt sich aus Sueton. Dom. c. 15, wonach der Kaiser nach der Hinrichtung seines Vetters 8 Monate lang bis zu seinem Tode durch Gewitter erschreckt worden wäre. Domitian starb September 96. Dio Cassius (67, 14) berichtet wohl nicht ganz genau, wenn er sagt, Clemens sei noch während seines Consulates, also 95, hingerichtet worden. Bezüglich dieses Berichtes ist ausserdem noch zu bemerken, dass er nur in dem Auszuge Xiphilins, eines Mönches aus dem 11. Jahrh. vorhanden ist. Die Worte lauten: ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλάβιον Κλήμεντα καὶ Φλαβίαν Δομιτίλλαν κατέσφαξεν ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον εἰς Πανδατερείαν. Τὸν δὲ δὴ Γλαβρίωνα κατηγορηθέντα τά τε ἄλλα καὶ οἷα οἱ πολλοὶ καὶ ὅτι θηρίοις ἐμάχετο, ἀπέκτεινεν. Dass hier unter οἱ πολλοί jene Judaisirenden zu verstehen sind, Glabrio also auch den Christen zugezählt werden muss, kann man kaum mit Caspari III, 283 bezweifeln.

soll wohl das Grundlose des kaiserlichen Verdachtes zeigen. Freilich hat man nicht mit Unrecht in dieser Bemerkung auch eine indirecte Hinweisung auf die christliche Sinnesweise des Clemens gefunden. Mit religiösen Gedanken beschäftigt, namentlich gemäss der weltflüchtigen Lebensrichtung der ersten Christen der weltlichen Thätigkeit abgeneigt und ganz von der Erwartung der himmlischen Dinge eingenommen, konnte er wohl Seitens des römischen Geschichtsschreibers den Tadel der contemtissima inertia sich zuziehen, und erschien auch unter diesem Gesichtspunkt der Verdacht des Kaisers als ein gänzlich grundloser. Auch weiter noch lässt der Bericht des Sueton mit dem des Dio Cassius sich in Einklang bringen, indem jener eifersüchtige Verdacht des Kaisers wohl Veranlassung dazu bot, Clemens wegen Gottlosigkeit zu verurtheilen. Gerade die Verachtung der Staatsgötter, die „Gottlosigkeit" konnte am leichtesten den Verdacht revolutionärer Tendenzen und des Hochverrathes gegen den Kaiser begründen. So hatte die Hinrichtung wenigstens eine legale Basis. Sueton hätte also hier von dem wirklichen Grunde, und Dio Cassius von dem Vorwande berichtet[1]).

Letzterer erzählt weiter, dass unter vielen Andern auch des Clemens Gattin Flavia Domitilla aus demselben Grunde vor Gericht gestellt und nach der Insel Pandataria verbannt worden sei. Es beruht wohl nur auf einer Verwechslung, wenn Eusebius (III, 18) unter Berufung auf heidnische Zeugnisse,

---

1) Aubé p. 163 sqq., Wieseler Die Christenverfolgungen S. 4. 12 wollen die ἀθεότης bei Dio Cassius allgemein als eine verbrecherische Gesinnung gegen Kaiser und Reich fassen und meinen darum, Clemens, Domitilla und andere wegen ἀθεότης Verurtheilte seien wohl keine Christen gewesen. Aber Dio Cassius selbst will sicher auch von ihnen sagen, sie hätten zu jüdischen Gebräuchen hingeneigt, und ἀθεότης, Verachtung der Staatsgötter und damit zugleich Feindschaft gegen den Staat selbst, war ja eine der gewöhnlichsten gegen die Christen erhobenen Anklagen. P. 182 freilich bezeichnet Aubé es selbst als wahrscheinlich, dass jene wenigstens Sympathie mit der christlichen Religion zur Schau getragen hätten. Grätz Gesch. d. Judenthums IV, 435 ff. will Clemens zum Juden machen. Vgl. dagegen Lipsius Chronol. S. 159. Auch Zahn Hirt des Hermas Gotha 1868, S. 44 ff. u. A. bestreiten sowohl, dass Clemens Christ, als dass er Jude gewesen sei.

d. i. auf den Chronographen Bruttius aus dem 3. Jahrh. [1]), Flavia Domitilla als Nichte des Consuls bezeichnet, und die Insel Pontia, in der Nähe von Pandataria gelegen, für den Verbannungsort ausgibt [2]).

Gemäss Dio Cassius wurde nach Clemens, also 96, noch ein anderer früherer Consul, Acilius Glabrio wegen Gottlosigkeit hingerichtet. Auch in diesem Falle war jener Grund nur vorgewendet worden, und ging es dem Kaiser darum, einen vermeintlichen Nebenbuhler, der ihm namentlich im Thierkampf überlegen war, aus dem Wege zu räumen [3]).

---

1) Aubé p. 163 behandelt mit Unrecht die Quelle des Eusebius als eine anonyme; in der Chronik des Eusebius (ad a. XVI. Domit.) wird Bruttius ausdrücklich genannt, ein Schriftsteller, den wahrscheinlich Julius Afrikanus schon kannte. Vgl. Lipsius Chronologie S. 154.

2) Die Uebereinstimmung der Namen lässt zu leicht auf eine Verwechslung schliessen, als dass man die Verbannung zweier Domitillen annehmen könnte. Auf Grund der von ihm selbst als unzuverlässig bezeichneten Act. Ner. et Achill. macht Beulé Journ. des Savants 1870, Janv. p. 19 sqq. nicht nur Clemens und seine Gattin Domitilla, sondern auch seine Schwester Plautilla, deren Tochter Domitilla, und eine Petronilla, gleichfalls aus der Familie Domitians zu Christen. Auch de Rossi Bullett. 1875, p. 5 ff. 56 ff. 1878, p. 126 ff. ist geneigt, die Martyrer Nereus, Achilleus, Petronilla in die Zeit des Domitian zu versetzen auf Grund der eben erwähnten apokryphen Martyrerakten, und der Thatsache, dass in dem Cömeterium der h. Domitilla in der Nähe der angeblichen Gräber jener sich Grabmäler des 2. Jahrh. befinden. Als blosse Vermuthung spricht er aus, ein Sohn oder Enkel des Flavius Clemens sei Flavius Sabinus gewesen, der mit seiner Schwester Titiana (im 2. Jahrh.) eine christliche Grabstätte in St. Domitilla erhalten habe. 1875, p. 70 ff. sucht er dann gegen Mommsen zu erweisen, dass die von Domitian verbannte ältere Flavia Domitilla nicht die Schwester, sondern die Gemahlin des Flavius Clemens gewesen sei, dass aber ausser ihr auch dessen Nichte desselben Namens wegen ihres christlichen Bekenntnisses in die Verbannung habe wandern müssen. Für eine doppelte Domitilla auch Lefort Revue archéol. 1875, Mars. Erbes Flav. Clem (Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 695 ff.) sucht zu zeigen, dass die verbannte Domitilla die Gattin des Consuls, der Verbannungsort aber nicht Pandataria, sondern Pontia gewesen sei. Letztern Ort nennt nach Eusebius auch Hieron. ep. 108, 7. Gegen die kühnen Hypothesen de Rossi's über die zahlreichen christlichen Familienmitglieder der gens Flavia vgl. Schultze Zeitschr. für Kirchengesch. 1879, S. 473.

3) Vgl. Imhof T. Flavius Domitianus. Halle 1857, S. 118. Wenn

Aber nicht bloss diese hervorragenden Persönlichkeiten wurden von Domitian wegen „Gottlosigkeit“ verurtheilt, sondern, wie Dio Cassius berichtet, noch viele Andere, „welche zu jüdischen Gebräuchen hinneigten“. Die Einen mussten sterben, die Andern wurden ihres Vermögens beraubt. Vielfach wird der Kaiser, wie in den angeführten Fällen, die „Gottlosigkeit“ der zu jüdischen Gebräuchen Hinneigenden nach dem Ausdruck des Dio Cassius nur als Vorwand benutzt haben, um sich gefährlicher Gegner, vermeintlicher Nebenbuhler zu entledigen. Diese Auffassung finden wir bestätigt durch die kurze Bemerkung bei Tacitus, Domitian habe viele gewesene Consuln gemordet und vornehme Frauen in die Verbannung geschickt, eine Bemerkung, welche sich freilich ebenso sehr und in noch grösserer Ausdehnung auf die bekannte Verfolgung der „Philosophen“ beziehen wird, welche von dem eifersüchtigen Kaiser ausging.

So gewinnen wir denn aus diesen wenigen Berichten über das Verhalten Domitians gegen die Christen ein doppeltes Resultat. Einmal sehen wir, dass das Christenthum selbst in den vornehmsten Familien Roms schon seine Anhänger hatte. Dann aber, dass Domitian das christliche Bekenntniss nicht direkt verfolgte, sondern nur zum Vorwand nahm, den fiscus judaicus zu verstärken, oder prozessualisch sich in den Besitz von grossen Vermögen zu setzen, und endlich, eifersüchtig wie er war, vermeintliche Nebenbuhler unschädlich zu machen [1]).

Trotz aller Vorsicht oder vielmehr in Folge derselben ward Domitian das Opfer einer Verschwörung. Am 18. September 96 erdolchte ihn Stephanus, der frühere Haushofmeister der Domitilla, indem er seine Aufmerksamkeit auf die schriftliche Anzeige einer vorgeblichen Verschwörung lenkte und ihm erzählte, Flavius

---

Suet. Domit. c. 10 Glabrio mit Andern verurtheilt werden lässt als molitores novarum rerum, so gilt hiervon das von der „Gottlosigkeit“ als einem indirekten crimen laesae maiestatis und von der Eifersucht Domitians bereits Gesagte.

1) Dass Domitian bereits ein Edict gegen die Christen als ein collegium illicitum erlassen habe, wie Wieseler Christenverfolgungen S. 11 anzunehmen geneigt ist, kann mit dem später zu erwähnenden Berichte des jüngern Plinius nicht in Einklang gebracht werden.

Clemens lebe noch und rüste gegen ihn [1]). Wäre Domitian nicht so verhasst gewesen, hätte man sich nicht selbst von Amts wegen bemüht, sein Andenken gänzlich zu vertilgen und alle Massregeln rückgängig zu machen, welche der Tyrann verhängt hatte, so würde die römische Kirche durch so nahe Beziehungen, in welchen der Meuchelmörder zu einer ihrer angesehensten Familien stand, einer grossen Gefahr entgegen gegangen sein. Aber Alles freute sich über die gemeine That. Der neue Kaiser Nerva öffnete die Kerker und rief die Verbannten zurück. Da mochte auch die römische Christengemeinde Manchen der Ihrigen wieder begrüssen.

Waren die Christen in ihrer Erwartung des als Antichrist wiederkehrenden Nero getäuscht worden, so lag es nahe, nun in Domitian den neuen Nero und somit den Antichrist zu erblicken. Seit Nero's Tode hatten die Christen Ruhe gehabt bis auf ihn. Und wenn auch Domitian nicht in so grässlicher Weise gegen sie wüthete, wie jener, so hatte doch die römische Kirche viele harte, wenngleich vereinzelte Schläge von seiner Hand empfangen. Dazu kam, dass seit Caligula er der erste Kaiser war, der noch im Leben göttliche Verehrung für sich in Anspruch nahm, in den eigenen Edicten sich Gott und Herrn nennend. So konnte der allgemein gehasste Tyrann den Christen leicht als der zweite, der wiedergekommene Nero, als Antichrist erscheinen.

Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt die kirchliche Ueberlieferung [2]) Wahrscheinlichkeit, dass die Apokalypse des h. Johannes unter Domitian geschrieben wurde, welcher den Apostel erst in Rom vergebens durch siedendes Oel zu tödten versucht [3]) und dann nach der Insel Patmos verbannt haben soll. Apok. 6, 19 ff. rufen die Seelen derer, die erwürgt worden wegen des Wortes Gottes: „Wie lange Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wird es

---

1) S. Imhof S. 123.

2) Bei Irenäus (adv. haer. V, 30, 3), dem mittelbaren Schüler des Apostels.

3) Diese Nachricht, erst bei Tert. de praescr. c. 36, klingt nicht sehr glaublich, wenn auch bei Champagny-Döhler Die Antonine, Halle 1877, II, 307 allzu anschaulich versichert wird, Johannes sei nach Patmos verbannt worden, „noch triefend von dem heissen Oele, in das er zu Rom getaucht war".

sein, dass Du nicht richtest und rächst unser Blut an denen, die auf Erden wohnen?" Sie werden dann getröstet mit der Aussicht, noch eine kleine Weile zu warten, bis die Zahl derer voll sein werde, die getödtet werden sollten gleich ihnen. Dass nicht gleich nach der Neronischen Verfolgung das Gericht gekommen, scheint hiernach in christlichen Kreisen Befremden erregt zu haben. Und nun tröstete man sich mit der Erwartung, dass jetzt unter Domitian die Reihe der Blutzeugen voll werden, und dann in Bälde das Ende erscheinen würde. Auf diese Weise legte man sich auch wohl die dunkle Stelle 17, 10 f. zurecht. Von der Zeit Vespasians aus Vergangenheit und Zukunft überschauend, erblickt der Seher fünf Kaiser als bereits gefallen: Augustus bis Nero; der eine ist da: Vespasian; der andere wird, wenn er kömmt, nur kurze Zeit bleiben: Titus. Das Thier, welches war, und nicht ist, das ist der achte, es ist von den sieben und fährt in den Untergang. D. h.: in Domitian ersteht Nero auf, der war, und nicht ist, der Antichrist, der alle Verruchtheit des heidnischen Imperium in sich vereinigt, aber schliesslich dem göttlichen Endgerichte unterliegen wird. Das dürfte die Auffassung der Regierung Domitians und seines Verfahrens gegen die Christen gewesen sein, welche die christlichen Zeitgenossen hatten, und wenigstens aller Wahrscheinlichkeit nach in authentischer Weise in einer apostolischen Schrift wiederzufinden glaubten. Zumal in Rom konnte diese Anschauung leicht entstehen, indem man gerade dort das gotteslästerliche Gebahren des Kaisers täglich vor Augen sah. Dort erblickte man die goldenen und silbernen Statuen, die er sich selber auf dem Kapitol errichten liess; dort hörte man ihn täglich „Gott und Herr" nennen, wie er befohlen. Dazu kam, dass er in Rom auch eine ganze Reihe neuer Tempel erbaute, dass gleichzeitig grosse Brände in der Stadt wütheten, und eine schreckliche Seuche die Bevölkerung decimirte, dass angeblich allenthalben, namentlich aber in Rom Wunder und Zeichen geschahen [1]). Das alles mochte die erregte Phantasie als die prophezeiten Vorboten des nahenden Weltendes betrachten. Freilich konnte, da nach dem Tode Domitians so wenig als nach dem Nero's das Ende eintrat, jene

---

1) Hier. Chron. ad a. 79 ff.

ganze Combination wieder nur typisch aufgefasst werden, indem die geschichtlichen Erlebnisse Vorboten und Sinnbilder der nun in unbekannte Zukunft hinausgeschobenen Endereignisse wurden.

VI.

Das Schreiben der römischen Kirche an die Kirche von Korinth.

Ehe wir die Geschicke der römischen Kirche seit dem Ausgang des ersten Jahrhunderts weiter verfolgen, haben wir noch ein wichtiges Dokument näher ins Auge zu fassen, durch welches dieselbe, so viel wir wissen, zum ersten Male für weitere Kreise ein Lebenszeichen von sich gab. Wir meinen das berühmte Schreiben, welches die römische Gemeinde an die korinthische zur Beilegung dort ausgebrochener Streitigkeiten erliess, das gewöhnlich als der erste Brief des römischen Clemens bezeichnet zu werden pflegt. Zugleich drängen sich uns auch hiermit die viel verhandelten Fragen auf nach der Person dieses Clemens, sowie nach der damaligen Verfassung der Kirchen, insbesondere der römischen.

Die Gemeinde Gottes, welche zu Rom wohnt, an die Gemeinde Gottes, welche zu Korinth wohnt, so lautet die Aufschrift des Briefes. Die Römer entschuldigen sich vorab, dass sie nicht eher schon um die brennenden Fragen der korinthischen Gemeinde sich bekümmert hätten, mit der Hinweisung auf die plötzlichen und einander folgenden Unglücksfälle, die sie selbst getroffen. Dann loben sie die Korinther wegen ihres Eifers im Glauben und im christlichen Leben, wegen ihres Gehorsams gegen die Vorsteher und Aeltern (πρεσβύτεροι), wegen ihres Erfülltseins mit dem h. Geist und ihres Interesses für die ganze Christenheit (K. 1 f.). Aber nun, heisst es K. 3, sei Neid entstanden. Die Jüngern hätten sich gegen die Aeltern (πρεσβύτεροι) aufgelehnt. Dann werden K. 5 f. eine Menge Beispiele aus der Vergangenheit und Gegenwart (Petrus und Paulus sammt den Opfern der Neronischen Verfolgung) dafür angeführt, welches Unheil Neid und falscher Eifer anzurichten im Stande seien. Hierauf folgen Ermahnungen, welche die Ab-

sender des Briefes auch auf sich selbst anwenden, zu Gehorsam und Demuth. Die Römer weisen auf die göttliche Gnade hin, welche Jedem die Bekehrung ermögliche und die Auserwählten im Guten befestige. Eine Reihe von Beispielen und Stellen aus dem A. T. werden beigefügt, jenen Ermahnungen Nachdruck zu verschaffen. Endlich wird hierfür noch auf das Beispiel der ganzen Natur verwiesen, welche unweigerlich Gott gehorche (K. 7—20). Unsere Vorsteher (προηγούμενοι), so wird geschlossen, wollen wir achten, die Aeltern (πρεσβύτεροι) ehren, die Jugend (νέοι) in der Furcht Gottes erziehen, unsere Frauen zum Guten anhalten (K. 21). Nun wird an das Gericht erinnert, welches rasch und unerwartet eintreten werde (K. 23). Die Hoffnung auf die dann erfolgende Auferstehung wird auf verschiedene Naturerscheinungen gestützt, wie auf den Wechsel von Tag und Nacht, auf das Aufblühen des Samenkorns, auf die Sage von dem Vogel Phönix (K. 24—27). Paulinische Gedanken von der Auserwählung unterbrechen die Paränese (K. 29—33), bereiten aber die Ermahnung vor, an dem Dienste der Engel, der Disciplin der Armee und der Einrichtung des menschlichen Körpers ein Beispiel zu nehmen für die Unterordnung des Einzelnen im kirchlichen Organismus unter das Wohl der Gesammtheit (K. 34—38).

Die kirchliche Ordnung wird nun speziell klar gemacht an der des alttestamentlichen Gottesdienstes (K. 40 f.). Wie es damals Hohepriester, Priester und Leviten gab, so stellten jetzt die Apostel Bischöfe (ἐπίσκοποι) und Diakonen auf (K. 42), und da sie voraussahen, dass Streit um das bischöfliche Amt (ἐπισκοπή) entstehen werde, sorgten sie für eine unanfechtbare Nachfolge in ihrem Amte. Die von ihnen oder andern angesehenen Männern mit Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzten Bischöfe dürfen nun nicht ohne Grund abgesetzt werden, und die Korinther sind tadelnswerth, dass sie solches unternommen haben (K. 44). Aus der Bibel wird dann bewiesen, dass Gerechte nie von Frommen, sondern nur von Gottlosen verworfen würden (K. 45). Dringend werden die Korinther ermahnt, mit den Gerechten gemeinsame Sache zu machen, eine Spaltung nicht zu dulden, die bei ihnen schon so Viele verwirrt, Andere muthlos gemacht, Alle betrübt habe und nun sogar bleibend

geworden sei (K. 46). Die Spaltung, von welcher Paulus in seinem Briefe an sie handle, sei eine geringere Sünde gewesen als die jetzige, weil sie in Parteien auseinandergegangen, um den Aposteln und einem von diesen anerkannten Manne (Apollo) zu folgen; jetzt aber seien sie von Einigen verdorben worden und hätten die Bruderliebe befleckt. Es sei schändlich, hören zu müssen, dass die so starke und alte Kirche von Korinth durch einen oder zwei Menschen gegen ihre Presbyter aufgewiegelt worden. Bereits werde von den Ausserkirchlichen wegen dieses Unverstandes der Name Christi gelästert (K. 47). Wir wollen weinen und beten, fahren die Römer fort, dass Gott euch zur Bruderliebe zurückführt. Demuth und Liebe werden dann gepriesen unter Hinweisung auf das Beispiel Christi (K. 48 f.). Hierauf folgt eine Ermahnung zu reumüthigem Eingeständniss des begangenen Unrechts (K. 51—53). Der die Spaltung verursacht hat, soll weichen, um der Heerde Christi und den rechtmässig eingesetzten Presbytern den Frieden wieder zurückzugeben, er wird überall Aufnahme finden (K. 54). Auch bei den Heiden haben viele Fürsten sich geopfert für die Bürger, oder die Stadt verlassen, um eine Spaltung zu verhüten. Aus der jüdischen Geschichte werden Judith und Esther als Muster hingestellt (K. 55). Mögen die Sünder also nachgeben, nicht uns, sondern dem Willen Gottes (K. 56). Die jene Spaltung veranlasst haben, werden dann nochmals ermahnt, sich den Presbytern zu unterwerfen (K. 57 f.). Wenn aber Einige ungehorsam sein sollten gegen das von Gott und von uns Gesagte, so drohen schliesslich die Römer, so sollen sie wissen, dass sie grosser Gefahr entgegengehn. Wir sind dann schuldlos an solcher Sünde und beten, dass Gott die Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt bewahre. Nun folgt ein längeres schönes Gebet, in welchem auch der weltlichen Machthaber und der Pflicht des Gehorsams gegen sie gedacht wird (K. 59—61)[1].

---

1) Man hat dieses hier gleichsam eingeschobene Gebet vielleicht nicht mit Unrecht für ein liturgisches Gebet der römischen Kirche gehalten. Jakobi (Stud. u. Krit. 1876. IV) meint, es sei in Korinth, wo man den Brief bei dem Gottesdienst vorlas, erst in späterer Zeit eingeschoben worden.

Unter wiederholten Ermahnungen zum Frieden schliesst das Schreiben mit der Nennung der erprobten Männer; die von der Jugend bis zum Alter der römischen Gemeinde angehört, welche dasselbe überreichen sollten: Claudius Ephebus, Valerius Biton und Fortunatus (K. 63—65).

Daran kann man kaum zweifeln, dass dieser Brief unter Domitian, etwa 20 Jahre nach dem Tode Petri und Pauli geschrieben wurde[1]). Die Abgesandten, heisst es K. 63, hätten von der Jugend bis zum Alter tadellos in der Gemeinde gewandelt. Das setzt doch voraus, dass sie wohl mindestens dreissig Jahre Mitglieder der römischen Gemeinde gewesen waren. Unter Nero konnte dies so leicht noch nicht vorkommen. Ausserdem aber beginnt das Schreiben mit der Erwähnung der plötzlichen und einander folgenden Unglücksfälle und Beunruhigungen, welche die Gemeinde bis dahin abgehalten, sich um die korinthischen Angelegenheiten zu kümmern. Dies passt genau auf die Domitianische Verfolgung, welche nach der langen Ruhe seit Nero plötzlich und in einzelnen, einander folgenden Schlägen die römische Gemeinde traf[2]). Die Opfer der Neronischen Verfolgung werden aber (K. 5 f.) im Gegensatz zu alttestamentlichen Beispielen als nahestehende, der gegenwärtigen Generation angehörende, also auch schon in der Vergangenheit, aber nicht in ferner Vergangenheit liegende aufgeführt. Von dem Ausgang der Regierung Domitians findet sich keine Andeutung in dem

---

1) Dies ist auch die gewöhnliche Annahme; vgl. Gebhardt, Harnack, Zahn Patr. apost. Lips. 1875. I, LXXXIII sqq. Hilgenfeld Clem. Rom. epp. Lipsiae 1876, p. XXXVII. annott. p. 88, während Volkmar die Abfassung unter Hadrian, Baur nach Trajans Rescript über die Christen, Wieseler (ungeachtet aller Gegenbemerkungen neuerdings wieder Jahrb. für deutsche Theol. 1877, S. 384 ff.) unter Nero ansetzt. Der einzige Grund, der für eine frühere Entstehung mit einigem Scheine angeführt werden könnte, ist, dass c. 40 sq. von dem Tempeldienst zu Jerusalem gesprochen wird, als bestände er noch. Aber der Verf. redet an jener Stelle ideell, die Einrichtungen in Betracht ziehend, wie sie nach dem Willen Gottes angeordnet waren.

2) Bei dem αἰφνίδιαι συμφοραὶ καὶ περιστάσεις erinnert man sich fast der Worte Suetons, repente ex tenuissima suspicione sei die Anklage gegen den Consular Flavius Clemens erhoben worden.

Briefe; das Ende der Welt wird K. 23 als ein baldiges und plötzliches erwartet. Das alles weist auf die Zeit Domitians hin, und zwar, da Flavius Clemens Anfangs 96 starb und ungefähr gleichzeitig wohl die übrigen wegen „Gottlosigkeit" angeklagten Christen, auf das Ende seiner Regierung[1]).

Wer der Verfasser des Schreibens sei, ist eigentlich eine ganz untergeordnete und ziemlich gleichgültige Frage. Denn nicht in seinem eigenen Namen redet er, sondern im Namen der römischen Gemeinde. Wir sehen eben hier noch die ursprüngliche, apostolische Anordnung vor uns, nach welcher nicht die Hierarchie, nicht einmal der Bischof im Einverständniss mit seinem Presbytercollegium, Massregeln ergreifen oder irgend eine Entscheidung treffen konnte, sondern Alles von der Gemeinde ausging, als deren Sprecher und Repräsentanten die Kirchenvorsteher erschienen. Wie schon Christus selbst die Gemeinde zur obersten Richterin der Gläubigen bestellt hatte (Matth. 18, 17), so forderte Paulus gerade die korinthische Gemeinde, nicht etwa ihre Vorsteher allein auf, mit ihm gemeinsam einen Richterspruch zu fällen, und tadelt sie, dass sie denselben nicht schon längst selbst gefällt habe (1. Kor. 5, 1 ff.). Genau in diesem Geiste ist es gehandelt, wenn nicht die oder der Vorsteher der römischen Kirche, sondern die Gemeinde an die korinthischen Christen ihre Ermahnungen richtet. Es tritt darum auch in dem ganzen, ausführlichen Schreiben keine Person in den Vordergrund, kein Name wird genannt, als am Schlusse die Namen der Ueberbringer des Briefes, der Legaten der römischen Gemeinde. Nicht einmal das Collegium der Kirchenvorsteher tritt redend auf, sondern überall nur die Gesammtheit der Gläubigen. K. 21 heisst es sogar: „verehren wir den Herrn Jesus, haben wir Ehrfurcht vor unsern Vorstehern, achten wir die Aeltern, erziehen wir die Jugend in der Furcht Gottes, leiten wir unsere Frauen zum Guten" u. s. w.[2]).

---

1) Ohne genügenden Grund lässt Funk Opera patr. apost. Tubingae 1878, p. XXI sqq. den Brief erst nach dem Tode Domitians geschrieben sein.

2) Sehr bestimmt hebt Iren. adv haer. III, 3, 3 den Character des Briefes als eines Gemeindeschreibens hervor. Er legt viel Gewicht auf

Wenn man darum curialistischer Seits manchmal auf dieses Schreiben als den ältesten Beweis für den römischen Primat hingewiesen hat, so sollte man dabei nicht vergessen, dass es sich höchstens um einen Primat der römischen Gemeinde handeln könnte, und dass in jenem ganzen Schreiben mit keiner Silbe eines römischen Bischofes, geschweige denn eines Oberhauptes der ganzen Kirche gedacht wird.

Auch im Uebrigen erblicken wir die Kirchenverfassung, wie sie in dem Schreiben vorausgesetzt ist, noch ganz in dem Stadium der apostolischen Zeit. Die Apostel hatten allenthalben in den Gemeinden Vorsteher eingesetzt, die im N. T. bald ἐπίσκοποι, bald πρεσβύτεροι genannt werden. Nirgends im N. T. wird Ein Vorsteher einer Gemeinde erwähnt, immer ist in der Mehrzahl von den Gemeindevorstehern die Rede. Dies schliesst freilich nicht aus, dass in diesem Collegium Einer der Angesehenste war. Und zur Aufrechthaltung der Ordnung stellte es sich jedenfalls als ein unerlässliches Bedürfniss heraus, dem sei es nun durch Alter oder persönliche Tüchtigkeit hervorragendsten Mitgliede des Collegiums ein moralisches Uebergewicht, die

---

denselben, weil er ihm die kräftigsten Zeugnisse gegen den Gnosticismus entnehmen kann. Aber nicht etwa weil Clemens ihn verfasst habe, schreibt er ihm eine grosse Autorität zu, sondern weil die römische Kirche in ihm die frisch von den Aposteln überkommene Tradition ausspreche. Und da er erwähnt, der Brief sei „unter Clemens“ von der römischen Kirche geschrieben worden, fügt er ausdrücklich bei, nicht Clemens allein sei noch ein Zuhörer der Apostel gewesen, sondern es hätten damals noch „viele von den Aposteln selbst Unterrichtete gelebt“. Vor diesen Bemerkungen eines der apostolischen Zeit noch so nahe stehenden und die hierarchische Autorität gewiss nicht unterschätzenden Kirchenlehrers erscheint die modern-curialistische Auffassung in ihrer ganzen Nichtigkeit. Die Worte des Irenäus lauten: Tertio loco ab apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit ipsos apostolos, et contulit cum eis, et cum adhuc sonantem praedicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet, non solus, adhuc enim multi supererant tunc ab apostolis docti. Sub hoc igitur Clemente, dissensione non modica inter eos qui Corinthi essent fratres facta, scripsit quae est Romae ecclesia potentissimas literas Corinthiis, ad pacem eos congregans et reparans fidem eorum et annuntians quam in recenti ab apostolis acceperat traditionem, annuntiantem unum Deum omnipotentem rel.

oberste Leitung, also in freierer Weise die Stellung einzuräumen, welche in stricter, rechtlicher Form später der „Bischof" behauptete. Aber noch konnte er nach den uns vorliegenden Berichten nur die Stellung eines Ersten unter Gleichen haben. Wenn die Apostel einzelne Männer, wie Paulus den Timotheus und Titus den Kirchenvorstehern überordneten, so wurden diese damit in ein ganz anderes Verhältniss zu ihnen gesetzt, als die Bischöfe später zu den Presbytern einnahmen. Sie erhielten ein ähnliches Wächteramt über eine ganze Reihe von Gemeinden, wie die Apostel es bis dahin selbst geübt hatten, während jede einzelne Gemeinde ihre Episkopen oder Presbyter für sich besass. Sie waren also in anderer Weise Nachfolger der Apostel, als nach der spätern Ausdrucksweise die Bischöfe. Sie besassen kein bestimmtes, bleibendes, allgemein einzurichtendes Kirchenamt, sondern sollten gleichsam in den ihnen anvertrauten Districten die Stellvertreter der Apostel sein. Darum gewahren wir auch nur einzelne apostolische Männer, Gehülfen der Apostel in dieser ausserordentlichen Stellung. Die Verfassung der Kirchen war also im Zeitalter der Apostel die collegialische: die Gemeinde ward geleitet und repräsentirt durch das Collegium der Kirchenvorsteher [1]).

---

1) Auch Exegeten der alten Kirche, wie der sog. Ambrosiaster (um 380), haben dies unumwunden eingestanden. Er sagt, in der apostolischen Zeit habe noch nicht jede Kirche ihren rector (d. i. Bischof) gehabt (in 1. Cor. 1, 2. 5, 5. 11, 20. in Eph. 4, 11). Eine ähnliche Auffassung vertrat auch Hieronymus. Ep. 146, 1 führt er aus, dass es in der apostolischen Zeit keinen Unterschied zwischen Priester und Bischof gegeben habe. Später sei dann unter den Presbytern oder Episkopen Einer ausgewählt worden, der den andern vorgestanden habe, damit kein Schisma entstehe. In Alexandrien hätten von Markus an bis auf Heraclas und Dionysius die Presbyter Einen aus sich gewählt, ihn auf eine höhere Stufe gestellt und Bischof genannt, wie die Diakonen den Archidiakon wählten. Die römische Kirche sei aber keine Andere, als die übrigen. Ob in Alexandrien so frühe, wie H. meint, die Namen Presbyter und Episkopus verschieden gebraucht worden seien, ist sehr zu bezweifeln. Anderseits aber ist ein, wenn auch nicht juristisches, so doch moralisches Uebergewicht Eines Mitgliedes des Presbytercollegiums auch schon für die apostolische Zeit anzunehmen. Ueber die ursprüngliche Gleichheit von Priester und Bischof vgl. noch

Ganz so tritt uns auch der Zustand der römischen wie der korinthischen Gemeinde aus jenem Briefe entgegen. Von Kirchenvorstehern (ἡγούμενοι K. 1, προηγούμενοι K. 21) ist dort die Rede, welche wiederholt auch πρεσβύτεροι genannt werden, während dieses Wort gleichfalls die an Jahren Aeltern bezeichnet. Das Amt dieser Presbyter wird K. 44 Episkopat genannt, und K. 42 gesagt, die Apostel hätten Episkopen und Diakonen aufgestellt. Ein den Episkopen oder Presbytern übergeordneter, die einheitliche Spitze der Gemeinde bildender Bischof ist nicht erwähnt. Die bestehende Kirchenverfassung wird aber auch ausserdem noch bestimmt mit den von den Aposteln getroffenen Anordnungen identificirt. Da die Apostel vorhergesehen, heisst es K. 44, dass Streit entstehen werde wegen des Amtes der Kirchenvorsteher (ἐπισκοπή), hätten sie Episkopen (und Diakonen) selbst eingesetzt, damit bewährte Männer ihnen folgten, wenn sie sterben sollten. Hier werden also, weil sie den Aposteln in der Leitung der Gemeinden folgten, die gewöhnlichen Kirchenvorsteher Nachfolger der Apostel genannt. Aber wieder werden sie sämmtlich in gleicher Weise so bezeichnet, ohne dass Einer unter ihnen ausgezeichnet und über die Andern erhoben würde. Die Inhaber des Episkopats sind auch wieder Presbyter genannt, und die korinthische Gemeinde wird getadelt, dass sie von den Aposteln oder andern bewährten Männern mit Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzte Presbyter, die ihr Amt tadellos geführt, abgesetzt habe. Eines mit höherer Jurisdiction ausgerüsteten Bischofes, der etwa diese Absetzung vorgenommen, oder an den die abgesetzten Presbyter sich vergeblich um Schutz gewandt, wird nicht gedacht.

Hieron. ep. 69, 3 und Comment. ad Tit 1, 5. Ebenso der Ambrosiaster Comment. in Eph. 4, 11: der erste Presbyter sei Bischof genannt worden. Weil aber die spätern Presbyter des Primates oft unwürdig gewesen, habe ein Concil bestimmt, dass nicht der Reihe nach die Priester vorrücken, sondern der würdigste zum Bischof gewählt werden solle. Derselbe in 1. Tim. 3, 8: Die Weihe des Bischofes und Presbyters sei dieselbe; beide seien Priester, aber der Bischof der erste Priester; darum bezeichne Paulus den Timotheus als zum Presbyter ordinirt, weil derselbe aber keinen Andern vor sich gehabt, sei er Bischof gewesen. Vgl. noch in 1. Tim. 5, 19.

Die Gemeinde wurde also nicht monarchisch, sondern collegialisch geleitet[1]).

Was wir hier von der Verfassung der korinthischen Gemeinde erfahren, muss auch von der römischen angenommen werden, da die Römer trotz der in Korinth gerade wegen der Führung des Kirchenamtes ausgebrochenen Streitigkeit keinen Vorschlag zu einer Aenderung der Kirchenverfassung machen, sondern nur zum Gehorsam gegen die gesetzmässigen Vorsteher ermahnen. Auch würde, wenn man in Rom bereits die ursprüngliche, von den Aposteln eingerichtete Form der Kirchenverwaltung weitergebildet hätte, wie dies im 2. Jahrh. geschah, der Bischof als das Haupt der Gemeinde in dem besprochenen Briefe in den Vordergrund getreten sein. Aber die römische Gemeinde ermahnt die korinthische zum Gehorsam gegen die kirchlichen Vorsteher, erwähnt ausdrücklich die noch unverändert fortbestehenden Anordnungen der Apostel über das Kirchenamt und meldet nichts von einem den Presbytern vorgesetzten Bischofe in Rom. Wir gelangen hierdurch zu dem Ergebniss, dass auch die römische Kirche damals noch nicht monarchisch eingerichtet war. Auch die römische Gemeinde ward noch durch ein Collegium von Presbytern geleitet[2]).

---

1) Oft hat man aus der Darstellung der alttest. Hierarchie (c. 40): Hohepriester, Priester, Leviten, Laien geschlossen, der Verf. ziehe damit die Parallele zu den kirchlichen Ständen: Bischof, Priester, Diakonen, Laien. Eine solche Parallele ist durch nichts angedeutet und würde Allem, was wir sonst in dem Briefe von der bestehenden Kirchenverfassung erfahren, widersprechen. Wir glauben, der Vergleichungspunkt ist nur der allgemeine: wie im A. T. Alles an bestimmte Ordnung und Regel gebunden ist, so auch jetzt. Wir möchten darum auch nicht mit Andern (wie Hilgenfeld l. c. p. 98) zu dem Hohepriester Christus, zu den Priestern die Presbyter, und zu den Leviten die Diakonen in Parallele bringen.

2) Lipsius Chronol. S. 146 und Wieseler Jahrb. für deutsche Theol. 1877, S. 386 meinen, die verschiedene Anordnung der Linus, Anakletus, Clemens schon in alter Zeit stamme daher, dass diese Männer gleichzeitig dem röm. Presbyterium angehört hätten. Linus wurde vorangestellt als der 2. Tim. 4, 21 Erwähnte. Der in andern Verzeichnissen stehende Cletus ist nur ein Doppelgänger des Anakletus oder besser Anenkletus (vgl. Döllinger Christenthum u. Kirche S. 318). Clemens

Freilich könnte man auch sagen: von einem Collegium von Bischöfen; und diese Bezeichnung dürfte am wenigsten missverständlich den richtigen Gedanken zum Ausdruck bringen[1]). Stellt man häufig die Entwicklung der Kirchenverfassung so dar, dass man den Episkopat als ein neu geschaffenes, zu der apostolischen Einrichtung des Presbyterates hinzugekommenes Amt betrachtet, so dürfte die umgekehrte Vorstellung die geschichtlich richtigere sein. Durch die einfache Ceremonie der Handauflegung, etwa verbunden mit der Anrufung des h. Geistes, übertrugen die Apostel den Episkopen oder Presbytern die kirchlichen Vollmachten, vollständig und unbeschränkt, Allen in gleicher Weise, mithin die bischöfliche Gewalt nach der spätern Ausdrucksweise. Erwähnt schon das in Rede stehende Schreiben der Römer an die Korinther Streitigkeiten wegen des Kirchenamtes und sagt, die Apostel oder ihre Gehülfen hätten selbst Vorsteher eingesetzt, damit nach ihrem Tode keine Verwirrung in den Gemeinden entstände, so konnte, wie auch Hieronymus schon bemerkt hat, sicher auf die Dauer eine collegiale Leitung ohne Friedensstörung nicht Bestand haben. Es stellte sich die Nothwendigkeit

---

wurde wohl bald für den Apostelschüler (Phil. 4, 3), bald für den spätern Verf. des Korintherbriefes gehalten. In jenem Falle musste er chronologisch mit seinen Vorgängern in Collision gerathen, und ergriff man die seltsamsten Mittel, diese Verlegenheit zu beseitigen. Bald sollten Linus und Anenkletus blosse Gehülfen der Apostel noch zu deren Lebzeit gewesen sein; bald sollte Paulus den Linus, Petrus den Clemens ordinirt, und dieser erst nach dem Tode des Anenkletus als Bischof sich geltend gemacht haben; bald endlich liess man Anenkletus entweder gänzlich weg, oder stellte ihn hinter Clemens, um den Apostelschüler Clemens wenigstens möglichst nahe an die Apostel heranzurücken. Vgl. die patristischen Stellen bei Funk l. c. p. XIX. Auch das zuletzt von Anastasius im 9. Jahrh. redigirte Papstbuch lässt Linus, Cletus und Clemens gleichmässig von Petrus ordinirt, resp. mit der Uebernahme des Pontificates betraut sein.

1) Eine leise Ahnung von dem richtigen Sachverhalt findet sich selbst noch bei Guéranger St. Cécile p. 111, welcher meint, Clemens sei von Petrus zu dessen Nachfolger designirt worden; da aber factisch Linus gefolgt sei, werde Clemens aus Bescheidenheit zurückgetreten sein. Die Apostel hätten oft mehre Bischöfe in Einer Stadt zurückgelassen, die sich dann darüber geeinigt, wer aus ihnen den Vorsitz führen solle.

heraus, Einen als Haupt der ganzen Gemeinde auch den übrigen Kirchenvorstehern überzuordnen; d. h. die volle kirchliche Gewalt in Zukunft in jeder Gemeinde nur Einem zu übertragen, die übrigen Vorsteher aber an den kirchlichen Vollmachten nur in beschränkter Weise Theil nehmen zu lassen. Wir möchten darum weder die Auffassung vertreten, nach welcher Christus selbst zwei scharf von einander getrennte Kirchenämter, Episkopat und Presbyterat eingesetzt hätte, eine Auffassung, welche geschichtlich und exegetisch unhaltbar ist, noch die andere, nach welcher der Episkopat eine Erfindung der nachapostolischen Zeit sein soll, sondern die dieser entgegengesetzte, dass aus der Beschränkung der nur Einem vollständig übertragenen Episkopalgewalt der Presbyterat entstand.

In der Zeit, in welcher die römische Gemeinde an die korinthische schrieb, etwa 96, war diese Entwicklung noch nicht vollzogen. Aber Ereignisse, wie die korinthischen Wirren, welche jenes Schreiben hervorriefen, waren die Erfahrungen, aus denen jene Entwicklung wie von selbst als eine Nothwendigkeit sich ergab.

Als Verfasser des Korintherbriefs der römischen Gemeinde wird in der katholischen Ueberlieferung der Bischof Clemens von Rom, der dritte Nachfolger des Apostels Petrus auf dem römischen Stuhle angegeben. Führen wir diese Tradition auf ihren historischen Kern zurück, so kann Clemens, wer immer er gewesen sein mag, zunächst nicht in dem spätern Sinne als Bischof von Rom angesehen werden, weil es damals noch ein ganzes Collegium von Bischöfen in Rom gab. Ebenso wenig darf man ihn als Nachfolger Petri bezeichnen, weil Petrus, wenn er auch in Rom wirkte und als Apostel dann unstreitig das höchste Ansehen genoss, doch wohl ebenso wenig wie Paulus ein römisches Kirchenamt besass oder Mitglied des römischen Bischofscollegiums war, sondern eben als Apostel ohne lokal beschränkte Vollmacht eine ausserordentliche Gewalt und Autorität besass, in welcher er keinen Nachfolger haben konnte [1]). Die weitere

1) Dies wird bestätigt durch die Art und Weise, in welcher unser Brief c. 5 die Apostel Petrus und Paulus erwähnt. Ihrer wird lediglich als Apostel gedacht, ohne dass sie in irgend eine besondere kirchenamt-

Frage wäre also, ob es etwa einen römischen Kirchenvorsteher Clemens in der Zeit Domitians gegeben habe, und ob dieser der Concipient des Briefes sei. Und da müssen wir gestehen, dass eine glaubwürdige Ueberlieferung, welche diese Frage bejaht, schon bald nachher zu finden ist. Wir empfangen nämlich gerade von Korinth her die bestimmte Nachricht, dass Clemens der Verfasser jenes Schreibens gewesen sei. Schon Dionysius, der korinthische Bischof, bezeugt dies ausdrücklich in einem Briefe an die römische Kirche[1]). Nicht viel später äussert sich ebenso der in Rom und Korinth bekannte Hegesippus[2]). Wir dürfen demgemäss sicher Clemens als Verfasser des Briefes bezeichnen.

Wer aber war dieser Clemens von Rom? Ohne Zweifel einer der angesehensten und theologisch gedildetsten Männer seiner Zeit, und ist er wohl darum mit der Abfassung des Briefes betraut worden, weil er, um einen spätern Sprachgebrauch anzuwenden, der gelehrteste und literarisch befähigtste Theologe in Rom war. Jedenfalls gehörte er unter die Zahl der Kirchenvorsteher, und wurde er, ohne Zweifel einer der hervorragendsten von diesen, schon von Irenäus[3]) als römischer Bischof namhaft gemacht, da man nach Herausbildung der festen Episkopalverfassung bis auf Petrus die Reihe der Bischöfe glaubte herstellen zu sollen. Man kann ihn aber nicht mit Origenes, dem viele Spätern gefolgt sind, für den Phil. 4, 3 erwähnten

---

liche Beziehung zu Rom gebracht würden. Noch viel weniger wird etwa die Autorität der römischen Kirche auf diese Apostel gestützt, oder eine Nachfolge derselben für den römischen Bischof oder die römischen Presbyter in Anspruch genommen. Wie ganz anders redeten die Päpste später, wenn sie in ihren Erlassen die Apostel Petrus und Paulus erwähnten! Wir bemerken noch, dass auch Ignatius, dessen Briefe durch eine Hervorhebung der bischöflichen Würde geradezu auffallen, ad Rom. c. 4 schreibt: ich ermahne euch nicht wie Petrus und Paulus; sie waren Apostel, ich bin ein Verurtheilter u. s. w. Auch bei ihm steht kein Wort davon, dass Petrus Bischof von Rom gewesen, wie überhaupt gerade im Römerbrief des Ignatius die hierarchischen Verhältnisse gänzlich zurücktreten.

1) Bei Eus. H. E. IV, 31.

2) Ibid. IV, 30. Vgl. darüber Gebhardt Patr. ap. I, LX, wo freilich bezweifelt wird, ob Hegesipp Clemens ausdrücklich als Verf. des Briefes bezeichnet habe.

3) Adv. haer. III, 3, 3.

Mitarbeiter Pauli halten, weil dieser das Jahr 96 wohl nicht mehr erlebt hat[1]).

Eine andere vielbesprochene Frage ist die, ob der Consular und Martyrer Flavius Clemens mit jenem römischen Kirchenvorsteher und Concipienten des Korintherbriefes identisch sei, oder, wie man diese Frage auch formulirt hat: ob der geschichtliche Consular Clemens vermittelst der pseudo-clementinischen Literatur in den römischen Bischof verwandelt worden[2]). Wir können die Frage weder in der einen, noch in der andern Form bejahen. Die kirchliche Tradition hat nicht die leiseste Erinnerung daran bewahrt, dass ein Consul und Vetter des Kaisers Mitglied des römischen Bischofscollegiums, oder wie schon Irenäus sagte, römischer Bischof gewesen sei[3]). Eine so merkwürdige Thatsache aber wäre gewiss nicht so bald schon in Vergessenheit gerathen, dass um die Mitte des 2. Jahrh., wo von verschiedenen Seiten des (Bischofs) Clemens Erwähnung geschieht, man jenes Umstandes nicht mehr gedacht haben sollte. Auch wäre ein römischer Consul jener Zeit, mit so umfassender Kenntniss des A. T. ausgerüstet und als ein so gewandter theologischer Schriftsteller eine gar zu merkwürdige Erscheinung. Dass es aber einen römischen Kirchenvorsteher Clemens nicht gegeben habe, und die denselben darstellende Figur in der kirchlichen Ueberlieferung aus dem Consul Clemens entstanden sein soll, können wir darum nicht annehmen, weil man in Rom wie in Korinth um die Mitte des 2. Jahrh. bereits Kunde von einem Clemens als dem Verfasser jenes Schreibens hatte, der offenbar von dem Consul Clemens zu unterscheiden

---

1) Neuerdings geschieht dies nur selten, wie von Laurent Zeitschr. für luth. Theol. 1865, I.

2) Für die Identität unter Andern Lipsius Chronologie S. 153 ff., Seyerlen a. a. O. S. 56. Hilgenfeld l. c. p. XXXIV u. sonst. Dagegen Wieseler Jahrb. für deutsche Theol. 1877, S. 374 f. Funk Theol. Qu.-Schrift. Tübingen 1879, S. 531 ff. u. A. Lipsius hält es S. 160 jedoch auch für möglich, dass der Bischof oder Presbyter eine geschichtliche Person war, nämlich für den Fall, dass der Consul Clemens kein Christ gewesen.

3) In den apokryphen Akten Nereus' und Achilleus' wird der Bischof zum Neffen des Consuls gemacht. Vgl. Lipsius Chronol. S. 154.

ist. Wenn die kirchliche Ueberlieferung sich mit dem Consul Clemens nicht beschäftigt, so bildet dies keinen Beweis dafür, dass der Kirchenvorsteher nur dessen Doppelgänger ist. Hat die pseudo-clementinische Literatur unbestreitbar Züge von dem Consul auf den Presbyter übertragen, so sind dies eben nur dichterische und tendenziöse Erfindungen, welche die römische und korinthische Tradition von dem Kirchenvorsteher als Verfasser jenes Briefes nicht berühren. Auch darf man es nicht auffallend finden, dass es in Rom einen mit dem Consul gleichnamigen und gleichzeitigen Kirchenvorsteher gegeben habe. Der Name Clemens war sehr gewöhnlich. Wie schon Aubé[1]) bemerkt hat, gab es nachweislich ausser dem von Paulus erwähnten Clemens noch einen Arretinus Clemens, einen frühern Consul, der gleichfalls von Domitian getödtet wurde, ferner einen Cölius Clemens, der ein Freund des jüngern Plinius war. Wegen seiner Bedeutung mag der Name gerade unter den Christen besonders beliebt gewesen sein. So bleiben wir denn bei dem Ergebniss stehen, dass, von dem Consul Flavius Clemens unterschieden, ein römischer Kirchenvorsteher Clemens der Verfasser des Briefes an die Korinther war[2]).

Für die damaligen Zustände in Rom ist der Brief auch abgesehen von der Frage nach der Form der kirchlichen Verfassung nicht ohne Interesse. Namentlich entnehmen wir demselben, dass die römische Gemeinde im Wesentlichen den heidenchristlichen Standpunkt vertrat, ohne indess antijudaistisch zu sein. Zunächst kann freilich Inhalt und Gestalt des Briefes nur als Beweis für die theologische Richtung des Clemens geltend gemacht werden. Aber man darf wohl annehmen, dass er als der geschickteste und belesenste Theologe in der Gemeinde auch zugleich den Geist und die Richtung vertrat, welche in ihr herrschte. Ueberdies entsprach ja auch eine heidenchristliche, aber nicht antijudaistische Tendenz, oder, wie man auch gesagt

---

1) L. c. p. 170.

2) Hilgenfeld l. c. p. XXXVI will Clemens nicht als Verf. anerkennen auf den sonderbaren Grund hin, weil er bei der Ermahnung zum Gehorsam gegen die weltliche Gewalt wie Jemand rede, der nicht Träger derselben sei, während Clemens doch selbst Consul gewesen.

hat, die universelle, katholische Auffassung des Christenthums der Zusammensetzung und den besondern Verhältnissen der römischen Kirche. K. 29 lässt Clemens die Römer sich zu denen zählen, die aus Heiden zu Auserwählten Gottes geworden, und vielfach bewegt er sich in paulinischen Gedanken, namentlich in denen von der Rechtfertigung und Auserwählung. Besonders die Briefe an die Römer und Hebräer sind von ihm viel benutzte Schriften[1]). Aber anderseits ist er mit dem A. T., selbst mit der jüdischen Apokryphen-Literatur[2]) so genau vertraut, als hätte er von Jugend auf eine jüdische Erziehung genossen, und redet er von den Vorbildern und hervorragenden Persönlichkeiten des Alten Bundes, sowie selbst von der jüdischen Hierarchie und Liturgie mit einer Ehrfurcht, dass ihn kein geborener Jude darin übertreffen könnte. Er hat den Gedanken Pauli (Röm. 11, 17) an sich verwirklicht und sich als wilder Oelzweig auf den edlen Olivenbaum des Judenthums überpflanzt, um aus ihm Nahrung und Kraft zu empfangen[3]).

Es erübrigt noch, die Frage zu besprechen, wie die römische Gemeinde dazu gekommen sei, ein solches Ermahnungsschreiben der korinthischen zu überschicken. Unter den Katholiken ist es vorzüglich in jüngster Zeit, da es Vielen von ihnen nothwendig erschien, sich nach Stützen für den Oberepiskopat des römischen Bischofs über die andern Bischöfe umzusehen, Sitte geworden, in jenem Briefe einen Primatsakt des „Papstes" Clemens zu erblicken[4]). Wie es um das „Papstthum"

---

1) Ueber die Bekanntschaft des Verf. mit neutest. Schriften s. Gebhardt Patr. ap. p. LXXIX sq.

2) Vgl. Hilgenfeld l. c. p. 92 sq.

3) Mit Unrecht wird Clemens bisweilen noch zum Judenchristen gemacht, wie von Rénan Journ. des Savants. 1877, Janvier p. 13.

4) Noch etwas allgemeiner meint Hagemann Die röm. Kirche Freiburg 1864, S. 682 ff., der Brief verrathe bereits das römische Herrschertalent, welches das christliche Rom von dem antiken überkommen, Clemens erscheine hier als Gesetzgeber und Richter über andere Kirchen. In der Theol. Qu.-Schrift Tübingen 1876, S. 458 aber wird dem Clemens eine oberbischöfliche Stellung über alle Kirchen zugesprochen; c. 39. 56, heisst es, rede Clemens, als sei er selbst Bischof von Korinth. So mag man dem vaticanischen Dogma gemäss meinen müssen. Aber zu den Thatsachen steht diese Meinung im schreiendsten Widerspruch.

des Clemens bestellt ist, fanden wir bereits, da wir in ihm den hervorragendsten Theologen Roms, auch wohl das angesehenste Mitglied des römischen Bischofs-Collegiums erkannten. Aber auch die römischen Christen, welche das Schreiben erliessen, wollen keinen „Primatsakt“ an den korinthischen üben, sondern ermahnen dieselben nur in brüderlicher Liebe. Nach K. 7 wollen sie sich ihre eigenen Ermahnungen selbst zu Herzen nehmen, weil sie in derselben Gefahr schwebten wie ihre Brüder in Korinth. Gegen Schluss hin reden die Römer freilich in einem bestimmtern, schärfern Tone. K. 47 wird Klage geführt, dass die alte, mächtige Kirche von Korinth sich von ein paar Leuten habe aufwiegeln lassen. K. 48 wollen die Römer beten, dass Gott sich der Korinther erbarme und sie wieder zur Bruderliebe zurückführe. K. 56 wollen sie flehen, dass die Sünder ihr Unrecht eingestehen und nachgeben möchten, nicht ihnen, den Römern, sondern dem Willen Gottes. Sie sollten nicht zürnen über diese Ermahnung; denn die gegenseitige Ermahnung sei sehr heilsam. Nach wiederholter Aufforderung, ihrem Rathe zu folgen (K. 58), fügen die Römer schliesslich die Drohung mit dem göttlichen Gerichte bei, wenn Einige nicht gehorsam sein wollten gegen das von Gott durch sie Gesagte.

Es lässt sich nicht leugnen, dass besonders hier gegen Schluss hin die Sprache eine entschiedene und energische wird. Aber es ist doch nicht die Sprache einer gebietenden Autorität, sondern die der liebevollen, brüderlichen Entrüstung über eine notorische Verirrung der Schwestergemeinde. Gottes Wille, wie er in der christlichen Lehre von der Demuth und Bruderliebe sich offenbart, ist es, den die Römer aussprechen. Darum drohen sie auch mit dem göttlichen Strafgericht, nicht etwa mit kirchlichen Massregeln, welche sie über die Ungehorsamen verhängen würden. Da sie aber von der Nützlichkeit gegenseitiger Ermahnung reden, geben sie unzweideutig zu erkennen, dass sie vorkommenden Falls ein ähnliches Schreiben einer andern Gemeinde an sie nicht von der Hand weisen würden. Wir meinen darum: nicht einen Akt der Autorität, sondern der Bruderliebe hat die römische Gemeinde ausgeübt, da sie jenes Ermahnungsschreiben an die Korinther richtete. Zum Ueberflusse kann man diese Auffassung durch naheliegende analoge Beispiele begründen.

Ignatius von Antiochien z. B. richtet Briefe an kleinasiatische und an die römische Gemeinde, in denen er die nachdrücklichsten Ermahnungen gibt und vor Häresie und Trennung von Bischof und Presbyterium warnt, ohne entfernt daran zu denken, dass er jenen Kirchen gegenüber irgend eine canonische Autorität besitze. Polykarp von Smyrna hat gemäss dem Zeugnisse des Irenäus[1]) durch seine Briefe und später durch seine Anwesenheit in Rom weit über die Grenzen seiner eigenen Kirche hinaus eine nachhaltige Wirksamkeit entfaltet[2]). Eusebius rühmt von Dionysius von Korinth, dass er sich nicht bloss um seine eigene Kirche, sondern auch um fremde gekümmert habe. Zum Beweise dafür erwähnt er dessen Briefe an die Lacedämonier, Athener, Nikomedier, Kreter, an die Kirchen von Pontus, an die Römer u. s. w. Nach den Mittheilungen des Eusebius tritt der Bischof in diesen Briefen lehrend, mahnend, warnend, mitunter sogar vorschreibend und befehlend auf[3]). Geschah dies noch nach der Mitte des 2. Jahrh., da die Kirchenverfassung fest geordnet war, so kann es nicht befremden, wenn in einer Zeit mehr schwankender gesetzlicher Formen, da die Zustände der Gründung der Kirche durch die Apostel noch unverändert fortbestanden, eine Gemeinde die andere mit brüderlicher Liebe und Strenge ermahnt, ohne dafür eine bestimmte Jurisdiction geltend machen zu können.

Dass gerade die römische Gemeinde zu jener Ermahnung der Korinther sich veranlasst fühlt, beruht zum Theil wohl auf der Nachbarschaft beider Städte, zum Theil darauf, dass durch den lebhaften Verkehr Roms mit der grossen Handelsstadt Korinth die Nachricht von der hier vorhandenen Verwirrung sehr bald dorthin gelangt war[4]), ferner auf dem Ansehen, dessen sich die römische Gemeinde von Anfang an unter den Christen erfreute, und endlich wohl darauf, dass die Gemeinde der Hauptstadt der Welt, mit Mitteln aller Art ausgerüstet, deren kleinere

---

1) Bei Eus. V, 23 (al. 20).

2) Vgl. Zahn Ignat. v. Antiochien. Gotha 1873, S. 318.

3) H. E. IV, 31.

4) Dass die Korinther die Römer um Beilegung des Streites ersucht hätten, ist eine unbegründete Annahme. Vgl. Hilgenfeld l. c. annott. p. 89.

Orte naturgemäss entbehrten, am ehesten einen Mann besass der, die Apostel nachahmend, ein nach Inhalt und Form würdiges und eindrucksvolles Sendschreiben zu verfassen im Stande war[1]).

VII.

Das Zeitalter Trajans und die Entwicklung der Episkopalverfassung in Rom.

Unter dem Kaiser Nerva (96—98) genossen die Christen Ruhe. In Rom selbst haben sie vielleicht damals schon in der Form von Todten-Bruderschaften, unter dem einfachen Namen Fratres, ungestört ihre Zusammenkünfte halten können. Solche Vereine, welche unter der ärmern Volksklasse sich bildeten, zu dem Zwecke, ihren Mitgliedern ein anständiges Begräbniss zu sichern, wurden von den Kaisern sogar begünstigt. Der Richtung der Christen aber entsprach es, in dieser Weise gemeinsame und von den Heiden getrennte Begräbnissplätze sich verschaffen und unter dem Schutze der bezüglichen Gesetze ihre Zusammenkünfte halten zu können[2]).

Trajan hingegen (98—117) erliess auf die bekannte Anfrage des jüngern Plinius, des Prokonsuls von Bithynien, die erste, im Verhältniss zu der zwischen dem Christenthum und den

1) Diese Auffassung wird auch durch die Thatsache bestätigt, dass der Brief im Orient vielfach zu den kanonischen Schriften des N. T. gerechnet wurde, während er im Occident, und auch in Rom selbst, wo natürlich diese Auffassung nicht Platz greifen konnte, bald gänzlich in Vergessenheit gerieth. Hätte man der vaticanischen Denkweise gemäss den Brief für die älteste päpstliche Bulle gehalten, so würde er wenigstens in Rom sicher nicht so bald verschollen sein. Ueber die Geschichte des Briefes s. Gebhardt Patr. ap. p. LXVII sqq., Funk Patr. ap. p. XXVI sqq.

2) Vgl. darüber mit de Rossi Aubé l. c. p. 252. Sicherer ist dies für die zweite Hälfte des 2. und für das 3. Jahrh., vgl. de Rossi Roma sotterranea christ. I, 102 sqq. 209 sq. Ueber ihren Namen fratres ib. III 512. Eine Vertheidigung der Behauptungen de Rossi's gegen Schultze De christ. veterum rebus sepulcralibus 1879, p. 4 sqq. bei Kraus Tüb. Qu.-Schr. 1879, S. 662, Holtzmann Hist. Zeitschr. 1880, S. 112.

römischen Staatswesen bestehenden Feindschaft milde Verfügung, nach welcher die gesetzlichen Bestimmungen über das Vereinswesen (Hetärien) auf die Christen angewendet werden sollten[1]. Aus der Anfrage des Prokonsuls entnehmen wir Einiges, was ein ziemlich helles Licht auf die allgemeine Behandlung der Christen, also auch der in Rom wohnenden wirft, wie auch das Rescript des Kaisers als eine Norm zu betrachten ist, welche in Rom selbst gehandhabt wurde.

Plinius erklärt im Beginne seines Schreibens, den Prozessen über Christen nie beigewohnt zu haben, und darum nicht zu wissen, wie er diesen Leuten gegenüber sich verhalten müsse, namentlich nicht, ob das Bekenntniss des Christenthums schon an sich straffällig sei, oder ob erst die mit demselben verknüpften Vergehen der Strafe unterlägen. Die, welche hartnäckig bei ihrem Bekenntniss beharrt, habe er schon um ihrer Hartnäckigkeit willen richten lassen. Christen im Besitze des römischen Bürgerrechtes habe er zur Untersuchung nach Rom geschickt. Wir erfahren weiter aus diesem Briefe, dass die Christen in Bithynien ihre gemeinsamen Mahle, die Agapen aufgegeben hatten, als Plinius die kaiserlichen Verbote der Hetärien zur Ausführung brachte, dass das Christenthum bereits Städte, Dörfer und das ganze Land erfüllte, aber nach der Meinung des Statthalters in seiner weitern Verbreitung noch hätte gehemmt werden können, wenn man den reuigen Christen Verzeihung angedeihen liess.

Trajan billigt das Verfahren des Prokonsuls und ordnet namentlich an, dass keine Nachforschungen nach Christen stattfinden, und Reuige Verzeihung erhalten sollten. Nur auf nicht anonyme Anzeigen hin dürfe eine Untersuchung eingeleitet werden.

Wenden wir diese Mittheilungen und Massnahmen auf die römischen Christen an, so kann man sich vorstellen, wie sehr

---

1) Die in den jüngsten Decennien über die Frage nach der Aechtheit dieses berühmten Briefwechsels zwischen Plinius und Trajan entstandene Literatur verzeichnet Neubaur Beiträge zu einer Gesch. der röm. Christengemeinde in den beiden ersten Jahrh. Elbing 1880, S. 40. Die Bestreitung der Aechtheit, von Aubé wieder angeregt, hat bereits in Frankreich selbst ihre gebührende Widerlegung gefunden.

die Gemeinde in Rom zugenommen haben muss, wenn selbst in entfernten Provinzen des römischen Reiches die Beamten mit grosser Befürchtung auf die Ausbreitung des Christenthums hinblickten. Ferner finden wir bezeugt, was nach des Tacitus Bericht schon zu Nero's Zeit der Fall war, dass die Christen arger Verbrechen beschuldigt wurden. Wir sehen, dass zahlreiche Prozesse gegen Christen vermuthlich schon in den letzten Jahren Nero's, namentlich aber unter Domitian stattgefunden hatten. Solcher Prozesse kamen naturgemäss in Rom selbst mehr vor, als in den Provinzen, und römische Bürger, wie wir von Plinius hören, wurden dazu noch von auswärts zur Untersuchung in die Hauptstadt geschickt. Ueberhaupt wird auch in dieser Hinsicht Rom der Mittelpunkt des Reiches gewesen sein; die ganze christenfeindliche Bewegung des römischen Staatswesens hatte dort ihren Ausgangspunkt und auch dort wieder ihren Hauptschauplatz. Wie römische Bürger, so mögen auch andere Christen manchmal zur Aburtheilung und Hinrichtung nach Rom gebracht worden sein.

Das berühmteste Beispiel dieser Art ist der kirchlichen Ueberlieferung gemäss der Bischof Ignatius von Antiochien, den der auf seinem Partherzuge im Orient weilende Trajan selbst nach Rom geschickt haben soll, um ihn dort von wilden Thieren zerreissen zu lassen. So erzählt wenigstens das Martyrium des Ignatius, dessen historische Glaubwürdigkeit jedoch von fast allen Kritikern heutzutage aufgegeben wird[1]). Die sieben Briefe des Bischofes nach der kürzern Recension, deren Aechtheit nach den Zeugnissen des Polykarp und Irenäus nicht zu bezweifeln sein dürfte[2]), sind nicht in allen Punkten

1) Vgl. z. B. Zahn Ignatius von Antiochien Gotha 1873, S. 250. Wieseler Christenverfolgungen S. 118 f.

2) Die innern Gründe gegen die Aechtheit sind neuerdings wieder (gegen Zahn) von Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1874, S. 96 ff.) eingehend entwickelt worden. Wie auffallend Manches, wie die Verurtheilung zum Thierkampf in Rom, die Reise und die Abfassung der sieben Briefe auf derselben, sowie die tendenziös scheinende Betonung des bischöflichen Amtes im Unterschiede von dem Presbyterate, sein mag, so fallen doch die äussern Zeugnisse mit entscheidendem Gewichte in die Wagschale. Noch seltsamer als jene Thatsachen wäre es, was man gegne-

mit dem Martyrium in Einklang zu bringen, das später nach ihnen componirt wurde. In den Briefen, um nur das hierhin Gehörige zu erwähnen, wird nichts mitgetheilt über eine Verurtheilung des Bischofes in Antiochien durch den Kaiser selbst. In seinem Römerbriefe bittet er angelegentlich, die Römer möchten den ihm bevorstehenden Martertod nicht zu verhindern suchen. Daraus darf man wohl schliessen, dass in Antiochien seine Verurtheilung wenigstens in letzter Instanz noch nicht erfolgt war, dass er vielmehr befürchtete, durch die Intercession angesehener Mitglieder der römischen Gemeinde in Rom selbst frei gesprochen zu werden. Mit dem Partherzuge Trajans und dessen Aufenthalt in Antiochien hat darum die Verurtheilung des Ignatius nichts zu thun. Er ward vermuthlich von dem Prokonsul von Syrien aus irgend einem uns nicht mehr bekannten Grunde nach der Hauptstadt geschickt, um dort in der nicht ungewöhnlichen Weise im Thierkampf zu sterben[1]).

Mehr als die Thatsache, dass Ignatius in Rom den Martertod erlitt[2]), interessirt uns für die Geschichte der römischen Kirche der Inhalt seines Römerbriefes. Man hat in der

---

rischer Seits annehmen muss, dass auch der Brief Polykarps nicht bloss unterschoben, sondern auch von dessen Schüler Irenäus als ächt angesehen, oder in geschickt tendenziöser Weise mit Erfolg interpolirt worden sein sollte. Ausführlich behandelt neuestens die Controverse Funk Patr. ap. p. XLIX sqq., über die Aechtheit und Integrität des Polykarpusbriefes p. LXXXV sqq.

1) Gegen die Annahme von Kraus Theol. Quart.-Schr. 1873, S. 130 ff., Ignatius habe als römischer Bürger an den Kaiser appellirt und sei demzufolge nach Rom gebracht worden, Wieseler Christenverfolgungen S. 120 ff.

2) Auch die Zeit ist ungewiss. Die Annahmen variiren von 104 bis 116. Meistens wird das Jahr 107 als das richtige angenommen. Vgl. Wieseler S. 125. — Kraus a. a. O. S. 127 ff. sucht das Jahr 104 als das richtige zu erweisen. — Gegen die völlig unhaltbare Annahme Nirschls Das Todesjahr des h. Ignatius und die drei orient. Feldzüge des Kaisers Trajan Passau 1869, Trajan habe 107 Ignatius in Antiochien verurtheilt (dazu Hist.-pol. Blätter 84, 2, S. 89 ff. 3, S. 193 ff.), vgl. Aberle Theol. Qu.-Schr. 1869, S. 502 ff. — Neuestens sucht Harnack Die Zeit des Ignatius Leipzig 1878 zu zeigen, dass die Tradition, das Martyrium falle unter Trajan, nicht mehr als eine blosse Möglichkeit sei.

Ueberschrift dieses Briefes oft einen Beleg für den römischen Primat finden wollen. Unter den vielen umständlichen Prädicaten nämlich, welche Ignatius der römischen Gemeinde gibt, findet sich auch die mehrdeutige Bezeichnung ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων[1]) und als Erläuterung dazu προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Das προκαθῆσθαι liesse sich nun freilich leicht von dem Vorsitze oder Vorrange der römischen Kirche deuten, wenn für das erste oder zweite Decennium des zweiten Jahrhunderts, in welchem der Brief geschrieben wurde, eine so feste Organisation der ganzen Kirche schon vorhanden gewesen wäre, als sie bei dieser Deutung vorausgesetzt werden müsste. Ignatius will aber wohl nur sagen, die Kirche in Rom rage hervor, und dieses ihr Hervorragen wird dann näher bestimmt als ein solches hinsichtlich oder wegen der Liebe[2]). Diese Deutung findet sich bestätigt gleich durch den Eingang des Briefes (c. 1), wo Ignatius betheuert, er fürchte die Liebe der Römer, nämlich in der Weise, dass sie durch ihre Vermittlung ihm die Marterkrone rauben möchten. Ferner dadurch, dass προκαθημένη τῆς ἀγάπης zwischen verschiedenen lobenswerthen Eigenschaften steht, welche der römischen Gemeinde beigelegt werden, demnach nicht einen

1) Handschriftlich unbegründete Conjecturen, wie die bei Zahn a. a. O. S. 311: ἐν τύπῳ χωρίου, können nicht in Betracht kommen. τόπος χωρίου scheint bloss eine tautologische Ausdrucksweise zu sein für: die Stadt Rom. Auch die von Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1874, S. 106) noch immer festgehaltene Deutung: „die den Vorsitz führt in dem Range, in der Stellung (τόπος) Römischen Gebietes“ vermögen wir nicht als sprachlich gerechtfertigt anzusehen. Ebenso wenig die Uebersetzung Wieselers Christenverfolgungen S. 117: „im Raum des Gebietes der Römer“ in dem Sinne von: die allen Kirchen im Stadtgebiet von Rom (also gleichsam den suburbikarischen Kirchen) vorsteht.

2) Der Gebrauch des genit. causalis ist bekannt. „Vorsteherin des Liebesbundes“, wie oft tendenziös übersetzt wird, ist nicht einmal sprachlich zu rechtfertigen, indem ἀγάπη bloss Liebe und im Plural in der Kirchensprache die Liebesmahle bedeutet. Selbst bei Champagny-Döhler Die Antonine II, 208 ist darum doch nur übersetzt: „Präsidentin der christlichen Liebe.“ Die noch von Funk Patr. ap. p. 213 aus der Ignatiusliteratur beigebrachten Stellen, an denen ἀγάπη „Kirche“ bedeuten soll, sind sämmtlich anders zu verstehen. Auch dort bedeutet es nichts anderes, als „Liebe“.

hierarchischen Vorrang, sondern nur eine sittliche Auszeichnung bezeichnen kann. Dass die römische Gemeinde „hervorragte“, auf den Leuchter gestellt war, brachte der Charakter Roms als der Hauptstadt der Welt mit sich. Nichts mehr und nichts weniger liegt in jenen Worten. Ignatius aber erkennt diesem Hervorragen entsprechend auch die sittliche Anszeichnung der dortigen Kirche zu, dass sie mit allen ihr zu Gebote stehenden, theils in der Bedeutung der Stadt Rom begründeten Mitteln den christlichen Brüdern Beistand leiste, dass sie also eine der Kirche Roms würdige Gesinnung besitze und eine gleiche Thätigkeit entfalte. Mit Recht hat man zur Erklärung dessen an den Ausspruch des Dionysius von Korinth erinnert, die römische Kirche habe von Anfang an die Brüder mit mannigfachen Wohlthaten überhäuft und vielen auswärtigen Kirchen die nöthigen Subsistenzmittel gespendet[1]). Wir erfahren also von Ignatius, dass im Beginne des 2. Jahrh. die römische Kirche ihrer Stellung als Kirche der Hauptstadt der Welt auch durch Liebeswerke sich würdig erwies.

Eine andere wichtige Frage, welche sich aus den Ignatianischen Briefen ergibt, ist die, ob in jener Zeit die episkopale Kirchenverfassung bereits entwickelt gewesen sei. Wir ersahen aus dem nach Clemens benannten Schreiben der römischen Christen, dass am Ende des 1. Jahrh. in Rom noch die apostolische Organisation der Gemeinde mit einem Collegium von Vorstehern an der Spitze unverändert fortbestand. Die Briefe des Ignatius fallen auf, nicht bloss durch die bestimmte und scharfe Unterscheidung zwischen ἐπίσκοπος und πρεσβύτεροι, durch die Anwendung dieser Ausdrücke in dem noch jetzt geläufigen Sinne von Bischof und Priester, sondern auch durch die nachdrückliche und immer wiederholte Ermahnung, treu zu Bischof, Priestern und Diakonen zu stehen. Es kann darum nicht bezweifelt werden, dass es in den kleinasiatischen Gemeinden, speziell in denen der Epheser, Magnesier, Trallianer, Philadelphier, Smyrner damals bereits von den Priestern unterschiedene Bischöfe gab. Man hat sogar aus der starken Betonung der bischöflichen Würde bei Ignatius schliessen wollen, damals sei diese Würde

1) Bei Eus. H. E. IV, 31.

noch ganz neu gewesen, und der Bischof von Antiochien sei als ein Haupturheber oder Befestiger derselben anzusehen.

Dieser Schluss ist aus dem Grunde verfehlt, weil Ignatius nicht etwa ausschliesslich den Episkopat hervorhebt, oder im Gegensatz zum Priesterthum betont. Bischof, Priester und Diakonen, freilich scharf von einander unterschieden, aber doch sehr oft zusammen genannt, also mit einem Worte die Hierarchie ist es, für welche Ignatius Anerkennung fordert, welche er als die einzig legitime Trägerin und Vertreterin des Christenthums betrachtet. Zugleich warnt er allenthalben vor der Häresie, speziell, wie man leicht erkennt, vor dem Gnosticismus. Der Häresie gegenüber war es nöthig, dem christlichen Gemeindeleben eine festere Gestaltung, der Religion eine sichere, greifbare Repräsentation zu geben. Das apostolische Gemeindeprinzip musste, wenn bei der grössern Verbreitung des Christenthums und bei dem Vordringen falscher Lehren nicht Alles ungewiss werden oder auseinanderfallen sollte, mehr in den Hintergrund treten, das Vorsteheramt aber eine verstärkte Autorität erhalten. Wurde es unsicher und schwankend, welches das ächte, unverfälschte, aus der apostolischen Zeit überlieferte Glaubensbewusstsein in der Gemeinde war, so erschien es nothwendig zu wissen, wo und wie die rechte Lehre zu finden sei. Zu diesem Zwecke mussten die Kirchenvorsteher als die legitimen Repräsentanten eine erhöhte Bedeutung gewinnen. Das Schwankende, was in dem Bewusstsein und dem Geiste einer grossen Menge, der Gemeinde lag, wich nunmehr der Bestimmtheit, welche in der an wenige Hierarchen gebundenen Ueberlieferung ihren Ausdruck fand.

Zugleich, oder eher noch war es nöthig, zur Wahrung der Einheit und zu unverfälschter Fortpflanzung des Ueberlieferten die vage collegiale Darstellung des Kirchenamtes durch eine mehr monarchische zu ersetzen; mit andern Worten: jetzt war die Zeit gekommen, dass in dem Collegium von Bischöfen, welches an der Spitze jeder Gemeinde stand, vor Einem die Uebrigen zurücktreten mussten, um als Presbyter mit beschränkten Vollmachten ihm sich unterzuordnen.

So ist es in Kleinasien vielleicht schon nach dem Zeugniss der Apokalypse (2, 1 ff.) gewesen, wenn die hier auftreten-

den „Engel“, die Repräsentanten der sieben kleinasiatischen Gemeinden, zugleich symbolische Figuren der betreffenden Bischöfe sind. Die monarchische Einrichtung der Gemeinden in Kleinasien liesse sich dann wohl auf den Apostel Johannes zurückführen, namentlich wenn die Apokalypse erst unter Domitian geschrieben ist[1]). Eine frühere Spur monarchischer Verfassung finden wir nur noch, wenigstens nach dem Zeugniss des Hegesippus, in Palästina, in der Mutterkirche von Jerusalem vor. Nach dem Tode des Apostels Jakobus, so erzählt dieser nämlich[2]), sei Symeon, auch ein Vetter des Herrn, zum zweiten Bischofe von Jerusalem bestellt worden. Die hierarchische Bezeichnung „Bischof“ für Jakobus und Symeon mag man auf Rechnung des spätern Judenchristen Hegesippus schreiben, der die Einrichtungen seiner Zeit auf die frühere übertrug. Aber das ist doch eine unbestreitbare Thatsache, dass der Apostel Jakobus bleibend an der Spitze der Kirche von Jerusalem stand. Dass Symeon, gleichfalls ein leiblicher Verwandter Christi, an seine Stelle trat, kann wiederum nicht bezweifelt werden. Damals mochte man freilich diese Ordnung weniger unter einem allgemeinen kirchenrechtlichen Gesichtspunkte fassen, als vielmehr durch die Lage der Sache und die Stellung der Persönlichkeiten geboten erachten. In dem Apostel Jakobus ihre höchste Autorität verehrend, haben die Judenchristen von Jerusalem sich natürlich ihm unbedingt untergeordnet. Autoritätsbedürftig, wie sie waren, und von früher her an das hohepriesterliche Amt gewöhnt, werden sie in ähnlicher Weise dem andern Vetter des Herrn, Symeon gerne gefolgt sein, ohne dass daraus eine hierarchisch feststehende Ueberordnung desselben über die andern „Aeltesten“ von Jerusalem erhellte. Indem sie ihn einstimmig zum Leiter ihrer Kirche auserkoren, anticipirten sie gleichsam die episkopale Verfassung, die nun bald, wohl in Kleinasien zu-

1) Eine Bestätigung hierfür findet sich in dem Umstande, dass Ignatius die episkopale Verfassung in Kleinasien schon als eine bekannte, feststehende Einrichtung voraussetzt, und in der bereits bei Irenäus, dem Schüler Polykarps, und bei Tertullian vorhandenen Ueberlieferung, Johannes habe seinen Schüler Polykarp als „Bischof“ von Smyrna eingesetzt.

2) Bei Eus. H. E. IV, 30.

erst, um der Einheit und Sicherheit der Lehre willen als ein Bedürfniss sich herausstellte.

Für die kleinasiatischen Gemeinden bezeugt nämlich Ignatius diese Verfassung, wie bereits bemerkt wurde, in nachdrücklichster Weise. Wenn er in seinem Epheserbriefe (c. 3) von den Bischöfen spricht, die in der ganzen Welt sichtbar seien, so darf man das wohl als eine Hyperbel nehmen. Gerade in der römischen Kirche scheint die episkopale Verfassung noch nicht so hervorgetreten zu sein. In dem Römerbriefe allein gedenkt Ignatius der hierarchischen Verhältnisse nicht, von einem römischen Bischofe ist dort keine Rede. Freilich muss man bedenken, dass der Zweck dieses Briefes ein anderer war, als der seiner übrigen Sendschreiben, welche er an die Kleinasiaten richtete. Während er in diesen vor Häresien warnt und zum Anschluss an die Hierarchie ermahnt, kündigt er den Römern, welche vom Gnosticismus ohne Zweifel noch nicht bedroht waren, seine bevorstehende Ankunft an und verlangt, dass sie ihn ungehindert den Martertod möchten sterben lassen. Hier ergab sich nicht die gleiche Veranlassung, wie dort, der Hierarchie zu gedenken. Aber da er mit keiner Silbe den römischen Bischof erwähnt, liegt doch die Vermuthung nahe, dass die Leitung der römischen Kirche noch nicht in so bestimmter Weise wie in Kleinasien in der Hand Eines Mannes sich befand.

Noch weniger hat Ignatius eine Ahnung davon gehabt, dass etwa ein Bischof von Rom der Universalbischof der ganzen Kirche sei. Das bischöfliche Amt stellt er sehr hoch. Der Bischof ist ihm ein Gnadengeschenk Gottes (χάρις θεοῦ Magn. c. 2); derselbe führt den Vorsitz an Gottes Statt, während die Priester das Collegium der Apostel darstellen (Magn. c. 6); der Bischof ist wie Christus selbst, die Priester sind wie die Apostel zu ehren (Trall. c. 3). Gott ist der Bischof Aller (Magn. c. 3). Da der Bischof ihn repräsentirt, wie die Priester die Apostel, muss sich die Menge dort befinden, wo der Bischof ist, wie da, wo Christus ist, die katholische Kirche sich befindet (Smyrn. c. 8). Einen andern Sammelpunkt für die gesammte Kirche kennt also Ignatius nicht als Jesus Christus. Und ausdrücklich bringt er ihn zu der Gesammtkirche in dieselbe Beziehung, wie den Bischof zu der einzelnen Gemeinde. Genau nach derselben Vor-

stellung, durch welche der vorhin angeführte Ausspruch zu erklären ist, Gott sei der Bischof Aller, bezeichnet Ignatius (Phil. c. 5) die Apostel als das Presbyterium der Kirche.

Hiernach gelangen wir zu dem Ergebniss, dass er die gesammte Kirche sich unter Leitung Christi oder Gottes als des unsichtbaren Bischofes, und der Apostel als der unsichtbaren Priester denkt, jede einzelne Gemeinde aber als das sichtbare und greifbare Bild der damals noch nicht in äusserer Einheit organisirten Gesammtkirche betrachtet, und darum in dem Bischofe das Bild Gottes, in den Priestern das der Apostel erblickt. Einen menschlichen Universalbischof, in welchem sich das hierarchische Gebäude der ganzen Kirche zusammenschliesst, kennt er nicht. Ganz dieser Anschauung entspricht es, wenn er die syrische Kirche, welcher er bis dahin vorgestanden, dem Gebete der Römer empfiehlt und schreibt, jetzt, in seiner Abwesenheit sei Gott ihr Hirte; und wieder, Christus allein und ihre [der Römer] Liebe [im Gebete sich äussernd] werde sie leiten (ἐπισκοπήσει) (Rom. c. 9).

Durch diese Betrachtung der kirchlichen Verfassung, wie sie aus den Briefen des Ignatius uns entgegentritt, kommen wir also zu dem Schlusse, dass um das J. 110 in Kleinasien die das Priesterthum überragende und in jeder Gemeinde von Einem bekleidete bischöfliche Würde unangefochten bestand, diese Fortbildung der apostolischen Gemeindeeinrichtung zu einer schärfer ausgeprägten Monarchie für Rom aber noch nicht nachweisbar ist, und endlich eine einheitliche administrative Organisation der ganzen Kirche unter einem sichtbaren Oberhaupte, etwa einem Bischofe von Rom, nicht existirte [1].

Wann in Rom die Collegialverwaltung der monarchischen gewichen ist, mit andern Worten, wann das moralische Uebergewicht des Ersten unter den einander gleichstehenden Kirchenvorstehern sich in die Ueberordnung des alleinigen Bischofes über die nur mit beschränkter kirchlicher Vollmacht ausgerüsteten Presbyter verwandelte, lässt sich nicht mehr bestimmen. Es

---

1) Diese Ergebnisse widersprechen sämmtlich schnurstracks dem, was freilich nur in römischer Tendenz als Lehre des Ignatius jüngst wieder entwickelt wurde von Nirschl Die Theologie des h. Ignatius Mainz 1880.

wurde bereits bemerkt, dass Linus, Anenkletus, Clemens ohne Zweifel römische Kirchenvorsteher waren, deren Anhäufung für das Ende des 1. Jahrh. und deren verschiedene Aufeinanderfolge in den Verzeichnissen wahrscheinlich aus der Thatsache abzuleiten ist, dass dieselben zum Theil wenigstens gleichzeitig der römischen Kirche vorstanden. Als Presbyter oder Episkopen nach dem apostolischen Sprachgebrauch, nicht als monarchische Bischöfe müssen aller Wahrscheinlichkeit nach gemäss dem aus dem Römerbriefe des Ignatius erhobenen Thatbestande auch noch Euarestus und Alexander[1]) zu Anfang des 2. Jahrh. angesehen werden.

Dass in den Papstverzeichnissen seit je her die Genannten als die Ersten in der Reihenfolge römischer Bischöfe auftreten, ist leicht zu erklären. Der Erste, von dem wir wissen, dass er sich um die Herstellung einer ununterbrochenen Succession von Bischöfen in den einzelnen Kirchen bemühte, war der Judenchrist Hegesippus. Wie er selbst in seinen Denkwürdigkeiten erzählt[2]), war es ihm darum zu thun, der Häresie gegenüber die Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre durch die Succession der dasselbe lehrenden Bischöfe der verschiedenen Gemeinden zu constatiren. Nach der Mitte des 2. Jahrh. unter dem Bischofe Anicet hielt er sich in Rom auf und stellte dort die Succession der frühern römischen Bischöfe her[3]). Es ist wohl zu bemerken,

---

1) Die Act. Alexandri bei den Bollandisten (Act. Sanctt. ad III. Mai.), welche Alexander auch zum Martyrer machen, sind handgreiflich apokryph. Lipsius in Hilgenfelds Zeitschr. für wiss. Theol. 1871, S. 120 ff. versetzt sie frühestens in die 2. Hälfte des 5. Jahrh. Wenn der Felic. Papstkatalog erzählt, Euarest habe die Titel (d. i. die Pfarreien) der Stadt unter die Presbyter vertheilt und sieben Diakonen angestellt, so ist dies ebenso willkürlich erfunden, wie die Nachricht über Clemens, er habe bereits Notare eingesetzt zur Anfertigung der Martyrerakten.

2) Bei Eus. H. E. IV, 30.

3) Die Worte lauten l. c.: γενόμενος δ' ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Die Variante διατριβὴν ἐποιησάμην ist eine offenbare Veränderung des handschriftlich sicher gestellten und schwerer zu erklärenden διαδοχὴν ἐποιησάμην. Vgl. die richtigen Bemerkungen hierüber bei Caspari III, 347. Nur möchten wir διαδοχή nicht geradezu für Successions-Liste nehmen. Ohne Zweifel unrichtig ist auch

dass Hegesippus sagt, er habe „die Succession gemacht", hergestellt, nicht er habe sie vorgefunden oder einfach aufgezeichnet. Es bedurfte um die Mitte des 2. Jahrh. schon an Ort und Stelle mancher Nachforschungen, um die Succession zu Stande zu bringen, und da werden wohl die Römer, mehr aber noch der die kirchlich-monarchische Verfassung betonende Judenchrist Hegesippus selbst die hervorragenden Kirchenvorsteher der ersten Zeit als die Vorgänger des gegenwärtigen Bischofes behandelt haben. Die Liste bis auf Anicet, welche Hegesippus nach römischen Angaben angefertigt, ist leider nicht mehr vorhanden.

Es steht zu vermuthen, dass Irenäus, der unter dem Bischofe Eleutherus, also ungefähr 20 Jahre später als Hegesipp in Rom weilte, die dort von ihm hergestellte Succession überliefert erhielt. Diese aber lautet gemäss Adv. haer. III, 3, 3: Die Apostel Petrus und Paulus, nach den Aposteln Linus, Anenkletus, Clemens, Euaristus, Alexander u. s. w. Bei Eusebius, der vielleicht aus Hegesipp, wahrscheinlicher aber aus Irenäus schöpfte, finden wir dieselbe Reihenfolge[1]). Die etwas abweichenden Verzeichnisse in der lateinischen Literatur aus späterer Zeit, bei Optatus von Milevä, Augustinus und in den Papstkatalogen, haben für die Geschichte der römischen Kirche kein Interesse, weil die angeführten die älteste römische Ueberlieferung selbst repräsentiren. Dass diese Ueberlieferung, wie Hegesippus sie unseres Wissens zuerst hergestellt hat, nach der Voraus-

---

die Deutung Hilgenfelds (Zeitschr. für wiss. Theol. 1876, S. 191): „ich machte die Fortsetzung" sc. meines Aufenthaltes in der Fremde bis unter Anicet.

1) Vgl. Lipsius Chronologie S. 6 ff. Wenn hier S. 14 in dem Papstverzeichniss der Eusebianischen Kirchengeschichte Petrus allein an erster Stelle erscheint, so ist das insofern unrichtig, als Eusebius wenigstens bisweilen, z. B. IV, 1 Petrus und Paulus zusammen als die ersten Inhaber des römischen Episkopates bezeichnet. Es entsprach dies freilich noch nicht den spätern strengen hierarchischen Vorstellungen, wonach Petrus, der oberste Apostel, allein der erste Papst gewesen sein musste. — Döllinger Christenthum und Kirche S. 317 behauptet ohne zureichende Gründe, die Angaben über die Succession der römischen Bischöfe bei Hegesippus und jene bei Irenäus seien unabhängig von einander, und Eusebius habe nicht aus diesem, sondern aus jenem geschöpft.

setzung einer bis unter Trajan für Rom noch nicht nachweisbaren monarchischen Kirchenverfassung gestaltet erscheint, wurde bereits bemerkt.

Auch die in den Papstverzeichnissen vorkommenden Zahlenangaben bezüglich der ältesten römischen Bischöfe sind historisch nicht verbürgt. Dass Hegesippus ausser der Succession auch die Zeit der Regierung festgestellt haben sollte, ist mindestens ganz ungewiss. Das älteste Verzeichniss, welches wir besitzen, und das wohl mit dem des Hegesippus übereinstimmte, das des Irenäus, enthält nur Namen ohne Zahlen. Erst im 4. Jahrh. tauchen bei Eusebius in der Kirchengeschichte wie in der Chronik, dann bei Hieronymus und in dem ältesten unter Liberius entstandenen Papstkatalog (354) bestimmte Zahlenangaben auf, ohne dass wir wüssten, woher sie stammen[1]). Auch stimmen diese Angaben nicht mit einander überein, wenn wir von den 25 Jahren des Petrus und den 9 Jahren des Clemens absehen. Selbst bei Eusebius differiren die Angaben in der Chronik etwas von denen in der Kirchengeschichte, wo sie im Allgemeinen in Uebereinstimmung gebracht sind mit denen über den bischöflichen Regierungswechsel in Alexandrien und Antiochien. Der genannte Papstkatalog aber weiss schon von Petrus an ausser den Jahren auch genau die Monate und Tage der jedesmaligen Regierungszeit anzugeben. Wie unzuverlässig die dargebotenen Angaben sind, dürfte hieraus schon hinreichend erhellen[2]).

---

1) Harnack Die Zeit des Ignatius S. 73 f. sucht wahrscheinlich zu machen, dass die Angaben in der Chronik des Eusebius bis Victor aus Julius Afrikanus († um 230) stammen. Die des Liberianischen Papstkatalogs leitet man gewöhnlich mit Mommsen Abhandl. der sächs. Ges. d. Wissensch. Leipzig 1850. II aus der Chronik des Hippolytus her. Vgl. dagegen Döllinger Hippolytus und Kallistus Regensburg 1853, S. 67, während Lipsius noch Jahrb. für protest. Theol. 1880, S. 84 auf der Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme besteht.

2) Ob man nach dem von Lipsius Chronol. S. 162 vermutheten System die Amtsdauer der ersten „Bischöfe“ bis Xystus berechnet hat, lassen wir dahingestellt sein. So viel scheint gewiss, dass die Verfertiger der Bischofslisten sich die Aufgabe stellten, die Zeit bis zum Ende der Regierung Trajans auf die ersten Bischöfe bis inclusive Alexander zu vertheilen. Die Vertheilung konnte nun schon darum nicht gleichmässig ausfallen, weil der Liberianische Chronograph die 25 Jahre des Petrus

Somit können also auch die bei Irenäus noch nicht vorhandenen, erst im 4. Jahrh. vorkommenden Angaben über die Regierungszeit der ersten römischen Bischöfe uns an der Annahme nicht irre machen, die wir aus den Briefen des Clemens und Ignatius gewannen, dass bis unter Trajan die römische Kirche noch nicht strenge monarchisch eingerichtet war. Bei Irenäus findet sich sogar eine Aeusserung, aus welcher wir entnehmen, wie weit die Erinnerung an römische Bischöfe und die von diesen eingehaltene Praxis in der Osterfeier in Rom selbst zurückgereicht haben muss. In dem bekannten Streite über die Osterfeier, welcher zwischen Rom und Kleinasien entbrannt war, ermahnt Irenäus den römischen Bischof Victor zum Frieden, indem er, im Gegensatze zu seinem gewaltthätigen, herrschsüchtigen Auftreten, an das versöhnliche und friedfertige Verfahren seiner Vorgänger erinnert, an das „der Presbyter, welche vor Soter der Kirche vorstanden, welche du nun führest, wir meinen Anicet und Pius, Hyginus und Telesphorus und Xystus"[1]). Soter und Eleutherus, welche Irenäus hier

---

nicht mit dem 2. Jahre des Claudius (42), sondern mit der Himmelfahrt Christi begann. Wir sprachen bereits die Vermuthung aus, dass hier der Ursprung der Tradition von dem 25jährigen Episkopate Petri zu erkennen sein dürfte, nämlich in der Nachricht, er habe bis unter Nero gelebt. In Folge dieser Berechnung war Linus noch in der Zeit Nero's unterzubringen, was denn später vielleicht die Hypothese erzeugte, Linus sei nicht der Nachfolger, sondern der Gehülfe des Petrus gewesen. Um einen Theil der dadurch entstehenden Lücke auszufüllen, wurde der gar nicht existirende Cletus mit 6 Jahren, 2 Monaten, 10 Tagen eingeschoben. Wie willkürlich man mit den chronologischen Daten verfuhr, ist endlich daraus zu ersehen, dass der Liberianische Chronograph, ungeachtet er die Daten bis auf die Tage angegeben vorfand, jeden Bischof in dem Consulatsjahre sein Amt antreten liess, welches dem Consulatsjahre folgte, in welchem sein Vorgänger gestorben war, ein Verfahren, wodurch natürlich die ganze Chronologie wieder verwirrt wurde. — Kritische Erörterungen über die Papstverzeichnisse auch bei Erbes Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 730 ff., 1879, S. 464 ff., welcher dem in der Chronik des Eusebius enthaltenen vor den übrigen den Vorzug gibt. Vgl. dazu noch Lipsius Jahrb. für prot. Theol. 1880, I. II.

1) Bei Eus. H. E. V, 27. Ueber den Gebrauch des πρεσβύτεροι für Bischöfe im spätern Sinne namentlich bei Irenäus vgl. Döllinger Hippo-

überspringt, lebten noch in der Erinnerung der Gegenwart, und wusste er von ihnen bezüglich der Osterfeier nichts zu melden. Anicets friedliche Besprechung der brennenden Frage mit dem in Rom anwesenden Polykarp von Smyrna war dann das frappante, Victor beschämende Beispiel, auf welches Irenäus den römischen Bischof verwies. Ob er von Anicets Vorgängern bis auf Xystus etwas Bestimmtes bezüglich der Osterfeier anzuführen vermochte, lassen wir dahin gestellt sein. Vielleicht hat er aus dem friedlichen Einvernehmen der römischen Kirche mit den Kleinasiaten bloss auf das Verhalten der frühern Bischöfe von Rom geschlossen. Aber auch in diesem Falle sind wir zu der Annahme gezwungen, dass eine sichere Erinnerung bezüglich der römischen Kirchenleitung nur bis Xystus zurückging. Und in der That ist ja auch über die Zeit vor Xystus ausser den Namen der Kirchenvorsteher nichts Bestimmtes überliefert worden. Von Telesphorus weiss Irenäus schon, dass er den Martertod gestorben sei, und so tritt nun allmälig das Bild der römischen Kirche immer heller aus dem Dunkel historischer Unsicherheit hervor. Daraus dass er bei Xystus stehen bleibt, den Victor aber an ihn als an seinen Vorgänger erinnert, darf man wohl mit Lipsius[1]) schliessen, dass unter Xystus die episkopale Verfassung in Rom schon bestimmter entwickelt gewesen sei. Da unter Hyginus und Pius, wie wir hören werden, die Häupter der gnostischen Schulen in Rom sich erhoben, um in dieser wichtigsten und angesehensten aller Kirchen ihre Lehre zu verbreiten, stellte sich hier jedenfalls, unter ähnlichen Umständen wie in Kleinasien, wo die gnostischen Irrlehren zuerst aufgetaucht waren, das Bedürfniss einer mehr monarchischen Führung und Vertretung der Kirche heraus. Jetzt mochte man auch dort, wie es etwa 20 Jahre früher Ignatius in Kleinasien, und einige Decennien später mit grossem Nachdruck Irenäus that, den engen Anschluss an Bischof und Presbyterium als das einzige Rettungsmittel gegen das Vordringen gnostischer Phantasien einzuschärfen für nöthig

---

lytus u. Kallistus S. 339, Ziegler Irenäus. Berlin 1871, S. 141. In diesem Sprachgebrauch liegt vielleicht auch noch eine Reminiscenz an die ursprüngliche Collegialverfassung der christlichen Gemeinden.

1) Chronologie S. 170.

erachten. Pius wird bereits von einem jüngern Zeitgenossen, dem Verfasser des sog. Muratorischen Fragmentes, bestimmt als Bischof bezeichnet, und so dürfte denn die Entwicklung der römischen Gemeindeverfassung zu einem Presbyterium mit bischöflicher Spitze um das J. 150 auch in Rom als eine unerlässliche und berechtigte allgemein anerkannt gewesen sein[1]).

VIII.

Die römische Kirche im Kampfe gegen den Gnosticismus.

Schon Eusebius war von Xystus (latinisirt Sixtus) weiter nichts bekannt, als dass er unter Hadrian (117—138) 10 Jahre lang Bischof von Rom gewesen sei[2]). Schwerlich wird diese Zahl zuverlässiger sein, als die bezüglich der frühern Bischöfe gemachten Angaben. Doch mag die Zeitbestimmung insofern wenigstens zutreffen, als man, wie sonst, so auch hier an der Gleichzeitigkeit mit den Kaisern ein erwünschtes Hülfsmittel für die Erhaltung der bezüglichen Tradition besass. So werden wir immerhin mit Sicherheit behaupten dürfen, dass Xystus unter Hadrian der römischen Kirche vorgestanden habe. Anderseits aber scheint eben dieser Umstand auch zum Theil die Quelle der so zuverlässig überlieferten Daten, und darum die Mutter Jahrhunderte lang festgehaltener Irrthümer gewesen zu sein. Wir sahen bereits, wie die Zahlenangaben bezüglich der frühern römischen Bischöfe mit dem angeblichen Tode Alexanders auf das Ende der Regierungszeit Trajans führen. Ferner wurde bereits gezeigt, dass die historischen Erinnerungen der römischen

---

1) Justinus Martyr setzt ap. I, 67, also in einer an Antoninus Pius († 161) gerichteten, vielleicht in Rom selbst geschriebenen Schrift gleichfalls voraus, dass Einer an der Spitze der christlichen Gemeinde stehe. Denn nicht bloss nennt er den Liturgen προεστὼς τῶν ἀδελφῶν, sondern bezeichnet diesen auch als den, welcher für alle nothleidenden Christen zu sorgen habe, versteht also darunter nicht den dem jedesmaligen Gottesdienst vorstehenden Geistlichen, sondern den, der überhaupt an der Spitze der Gemeinde sich befindet.

2) H. E. IV, 5. 7. In der Chronik des Eusebius wird der Episkopat des Xystus auf 11 Jahre angegeben.

Kirche ungefähr bis auf diesen Zeitpunkt, bis zu dem Episkopate des Xystus zurückgingen. Wusste man noch, dass Xystus unter Hadrian gelebt hatte, so lag es nahe, die frühere, halb in das Dunkel der Sage gehüllte Periode mit Trajan abzuschliessen und von hier aus auf die traditionell festgestellten frühern Bischöfe die ersten Decennien zu vertheilen. Eine solche willkürliche oder muthmassliche Vertheilung stellte sich nun aber auch noch für die nächste Folgezeit heraus, weil man auch für diese keine sicher überlieferten Daten besass. Erst aus der Geschichte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. ergeben sich festere Anhaltspunkte. Es dürfte darum wohl nicht zufällig sein, dass die ungefähr 21 Jahre Hadrians zu gleichen Theilen auf die beiden Bischöfe Xystus und Telesphorus vertheilt werden. Wie Xystus fast in allen Katalogen 10, so erhält Telesphorus übereinstimmend 11 Jahre. Eine Andeutung des Bewusstseins, dass man mit dem Tode des Letztern bis zum Ende der Zeit Hadrians gelangt sei, glauben wir in dem Umstande finden zu dürfen, dass Eusebius in der Kirchengeschichte denselben in das 1. Jahr des Antoninus Pius, in der Chronik unter Hadrian versetzt. Die 10 Jahre des Xystus werden darum auf blosser Muthmassung beruhen, und müssen wir uns mit der Angabe zufrieden geben, dass er unter Hadrian gestorben sei[1]).

Auch über Telesphorus erfahren wir nur aus Eusebius, dass er im 11. Jahre seines Episkopates, im 1. Jahre des Antoninus Pius, also 138, gestorben sei, und zwar, wie er aus Irenäus belegt, des Martertodes[2]). Sollte die chronologische Angabe bei Eusebius auf Richtigkeit beruhen, so würde wohl bald nach dem Regierungsantritt des Antoninus Pius der damalige römische Bischof, in Folge seiner langen bischöflichen

---

1) Wir können darum auch Lipsius Chronol. S. 183 ff. nicht zustimmen, der den Tod des Xystus auf 124—126 berechnet. Aus seinen eigenen höchst sorgfältigen Untersuchungen der Papstkataloge erhellt zur Genüge, wie unsicher jene alten Angaben sind. Die gleiche Vertheilung der beiden Bischöfe auf die Zeit Hadrians hat er nicht in Berücksichtigung gezogen.

2) H. E. IV, 14. 15. Erst in dem Felic. Papstkatalog und in einer Glosse zu Hier. Chron. ad a. 135 taucht die legendarische Nachricht auf, T. habe die 40tägige Fastenzeit angeordnet.

Amtsführung allgemein als das Haupt der römischen Christen bekannt, in Folge einer Denunciation zur Verantwortung und Bestrafung gezogen worden sein. Denn unter Hadrian und Antoninus Pius, denen erst die Nachwelt fälschlich neue Verordnungen über die Behandlung der Christen unterschob, wurde immer noch nach dem erwähnten Entscheid Trajans an den jüngern Plinius practicirt. Die Christen wurden nicht aufgesucht, aber die in gesetzlicher Form denuncirten, wenn sie hartnäckig blieben, hingerichtet. Dies Schicksal konnte dem Telesphorus nun ebenso gut unter Hadrian wie unter Antoninus Pius widerfahren. Da die chronologischen Angaben über die ältern römischen Bischöfe, wie wir sahen, auf einer nur ungefähren Tradition beruhen, so lässt es sich nicht mehr entscheiden, unter welchem jener beiden Kaiser Telesphorus gelitten habe. Jedenfalls aber ist er der erste unter den Bischöfen von Rom, von dessen Martyrium wir eine geschichtliche Kunde besitzen [1]).

Dass unter Hadrian und Antoninus Pius ausser dem genannten römischen Bischofe noch andere Christen in Folge von Denunciationen sich die Palme des Martyriums verdienten, unterliegt keinem Zweifel. Aber die Geschichten römischer Martyrer unter Hadrian, wie sie in den spätern Akten auftreten, sind wohl sämmtlich apokryph [2]). Hadrian ist sogar seit jeher, und nicht

---

1) Wenn später mit Ausnahme des Anenkletus, für den man aber den Doppelgänger Cletus substituirte, sämmtliche Vorgänger des Telesphorus gleich diesem zu Martyrern gemacht wurden, wie dies in den spätern Papstkatalogen geschieht, so ist dies nur zu Ehren des römischen Stuhles erdichtet worden. Eine glaubhafte ältere Ueberlieferung existirt dafür nicht, womit freilich die Möglichkeit, selbst die Wahrscheinlichkeit nicht bestritten werden soll, dass die römische Priesterschaft auch schon vor Telesphorus ihre Martyrer aufzuweisen hatte. Gegen de Rossi Roma sotter. II, V sqq., welcher, um die später entstandenen Traditionen aufrecht zu erhalten, behauptet, bloss die besonders gefeierten Martyrer unter den römischen Bischöfen seien in das Verzeichniss von 354 aufgenommen worden, vgl. die richtigen Bemerkungen von Lipsius Chronol. S. 44.

2) Vgl. Aubé l. c. p. 278 sqq. Auch de Rossi's Hoffnungen, in der Katakombe des Prätextatus das Grab des gemäss der Legende unter Hadrian gemarterten Tribunen Quirinus zu entdecken, von denen Kraus Roma sotter. S. 85 berichtet, scheinen völlig gescheitert zu sein. Vermuthlich handelt es sich hier um ein Grab aus der Zeit der Valerianischen Verfolgung.

mit Unrecht, zu denjenigen Kaisern gerechnet worden, welche die Christen wenigstens gegen die gröbsten und rohesten Gewaltthaten zu schützen suchten. Wie immer es sich mit dem Wortlaute des am Ende der ersten Apologie Justins des Martyrers überlieferten Edictes dieses Kaisers an den Proconsul Minucius Fundanus verhalten mag, so viel scheint geschichtlich zu sein, dass Hadrian die tumultuarische Hinrichtung der Christen verbot, und dieselben nur gerichtlich bestraft wissen wollte[1]).

Geschichtlich verbürgt durch das Zeugniss eines Zeitgenossen ist das Martyrium eines gewissen Ptolemäus und zweier Gefährten unter Antoninus Pius. Justinus Martyr nämlich berichtet im Anfange seiner zweiten Apologie (n. 2), jener Ptolemäus habe in Rom eine Frau zum Christenthume bekehrt und dadurch in deren Familie Streitigkeiten hervorgerufen; dafür sei er sammt zwei andern Christen von dem Stadtpräfekten Lollius Urbicus verurtheilt worden[2]).

---

1) Die von Aubé l. c. p. 263 sqq. gegen dieses Edict aufgeworfenen. Zweifel betreffen zum grössten Theil den Wortlaut, der schon bei Justin leicht nicht genau angegeben sein könnte. Anderseits erregt es Verdacht, dass wie unter Trajan, so auch unter dessen Nachfolger ein Briefwechsel zwischen einem Statthalter und dem Kaiser über die Behandlung der Christen stattgefunden haben soll. Mit Keim verwerfen entschieden die Aechtheit des Edictes Overbeck Studien S. 134 ff., Holtzmann Hist. Zeitschr. 1879, S. 136 u. A. namentlich auf den Grund hin, dass Hadrian unmöglich das Gesetz Trajans rückgängig gemacht und verfügt haben könne, die Christen sollten nicht als solche, sondern nur wegen sonstiger Vergehen bestraft werden. Aber eine „Gesetzesübertretung" war für die Christen gemäss dem Gesetze Trajans schon das standhafte Bekenntniss des Christenthums, und braucht darum das Edict des Hadrian mit jenem nicht in Widerspruch gestanden zu haben. Wie Justin dasselbe aufgefasst habe, ist freilich eine andere Frage. Neuerdings wird wenigstens die Möglichkeit der Aechtheit des Edictes vertheidigt von Funk Theol. Qu.-Schrift Tübingen 1879, S. 108 ff.

2) Dass das von Eus. H. E. IV, 19 mitgetheilte Edict des Antoninus Pius, durch welches sogar die Angeber der mit keinen Verbrechen belasteten Christen mit Strafen bedroht werden, apokryph sei, bedarf keines Beweises mehr. Nach Melito aber (bei Eus. IV, 33) schützte der Kaiser durch mehre Edicte die Christen gegen Gewaltthaten des Volkes. Vgl. Overbeck Studien S. 109. 126 ff. 146. Die Aechtheit nicht nur des Edictes des Hadrian, sondern auch des von Antoninus Pius vertheidigt neuestens Wieseler Christenverfolgungen S. 18.

Der Nachfolger des Telesphorus im römischen Episkopate war Hyginus, der nach der Angabe des Eusebius wie aller alten Papstverzeichnisse vier Jahre regierte[1]), also gemäss den angeführten, freilich unzuverlässigen Daten etwa 138—141.

Nach der glaubwürdigen Nachricht des Irenäus[2]) suchten damals die Gnostiker in Rom festen Fuss zu fassen. Vorab Valentin, der geistig hervorragendste Vertreter der ägyptischen Gnosis. In Aegypten, wo er vermuthlich auch geboren war, hatte er sich mit den Lehren der griechischen, besonders der platonischen Philosophie, sowie der jüdischen Theosophie Philo's bekannt gemacht und wandte sich nun mit seinem phantasiereichen, aber willkürlich construirten, aus christlichen, heidnisch-philosophischen und jüdisch-theologischen Elementen gemischten System, welches die tiefere Auffassung des Christenthums darstellen sollte, nach der Hauptstadt der Welt, um dort für dasselbe Propaganda zu machen.

Nicht er allein kam auf diesen Gedanken. Wir werden vielmehr immer die Erscheinung sich wiederholen sehen, so lange Rom den Mittelpunkt des Weltverkehrs bildete, dass Neuerer und Sektenstifter dort Anhang zu gewinnen suchten, in der Ueberzeugung, dass es dann ein Leichtes sein werde, überallhin ihre Lehren zu verbreiten. Rom war eben das Centrum aller Bestrebungen damaliger Zeit. Dort verkehrten die Bewohner aller Länder der bekannten Welt. Von dort aus ward am leichtesten und schnellsten jede neue Richtung, jedes neue Unternehmen überallhin getragen bis in die fernsten Provinzen. Was dort Anerkennung und Aufnahme gefunden, war für die Bewohner der unterworfenen Länder mit einem Prestige umgeben, welches ihm Bestand und Sieg verhiess selbst unter ungünstigen Verhältnissen. Nun kam für jede christlich-religiöse Bewegung noch dazu das bereits allenthalben feststehende Ansehen der römischen Kirche als der Kirche der Hauptstadt, welche „hervorragend in der Liebe", wie Ignatius sich ausdrückte, mit den reichen ihr

---

1) H. E. IV, 16. Dass das Liberianische Verzeichniss nur in Folge einer Verwechslung mit Anicet dem Hyginus 12 Jahre zuweist, darüber vgl. Lipsius Chronol. S. 62 ff.

2) Die Stellen sind zusammengestellt bei Eus. H. E. IV, 15.

zu Gebote stehenden Mitteln an Einfluss, mächtigen und hoch hinaufreichenden Verbindungen, irdischen Gütern wie geistigen Gaben die Brüder im Reiche in mannigfacher Weise zu fördern und zu unterstützen nicht versäumte. War die römische Kirche für etwas gewonnen, so durfte man hoffen, dass es bald in den weitesten Kreisen Anklang finden werde. Daher die immer wiederkehrende Erscheinung in der alten Zeit, dass Alle, die in grösserm Stile neue Bestrebungen auf kirchlichem Gebiete verfolgen, in Rom auftauchen, um von dort aus sich Geltung zu verschaffen.

Valentin weilte gemäss Irenäus lange Zeit in Rom. Er kam unter Hyginus, blühte dort unter Pius und blieb daselbst noch bis unter Anicet[1]). Hiernach hätte Valentins Aufenthalt in Rom, vielleicht mit Unterbrechungen, gegen zwanzig Jahre gedauert, etwa von 140 bis 160. Schon dieser Umstand, ferner der Ausdruck des Irenäus, Valentin habe unter Pius geblüht (ἤκμασε), lassen auf eine bedeutende Wirksamkeit schliessen, welche dieser Gnostiker in Rom entfaltete. Er muss daselbst mit seiner phantastischen, viele Gemüther bezaubernden Lehre einen grossen Anhang gewonnen haben. Von einem Schüler des Irenäus, dem römischen Presbyter Hippolytus[2]) erfahren wir, dass es Valentin gelang, wie im Orient, so auch in Italien, also wohl zunächst in Rom eine Schule zu gründen, oder was dasselbe ist, gnostische Gemeinden zu stiften. Ptolemäus und Heracleon

---

1) Tertullian De praescript. c. 30 berichtet, Marcion und Valentin seien in Rom wiederholt, endlich für immer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, und adv. Valent. c. 4, Valentin habe sich der Häresie zugewandt, da er wider Verhoffen nicht Bischof geworden. Letztere Nachricht sieht einer polemischen Erfindung ähnlich; erstere ist verknüpft mit dem für Tertullian auffallenden Anachronismus, damals sei Eleutherus Bischof von Rom gewesen. — Gemäss Epiph. haer. 31, 7 hätte Valentin sich von Rom nach Cypern begeben; eine Ueberlieferung, die aber entweder nur dem Umstand ihr Dasein zu verdanken hat, dass es auf Cypern auch Valentinianer gab, oder dass Valentin vorher auf Cypern gelehrt hatte. Vgl. Lipsius Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig 1875, S. 256. Neuerdings vertheidigt Hilgenfeld Zeitschr. für wiss. Theol. 1880, S. 280 ff. die Meinung, Valentin sei erst in Rom Gnostiker geworden, und darum doch vielleicht an Tertullians Mittheilung adv. Valent. c. 4. etwas Wahres.

2) Philos. VI, 35.

werden als die namhaftesten Vertreter der italienischen Schule Valentins bezeichnet, welche sich nicht unerhebliche Abweichungen von der Doctrin des Meisters gestattete. Noch bis in's 4. Jahrh. hinein erhielten sich die Spuren seiner Wirksamkeit.

Oft schon hatte die römische Kirche strengen Richtern und grausamen Henkersknechten in's Antlitz geschaut. Aber solche Gefahren, wie jener nur mit dem Reichthum seines Geistes und der Macht seiner Beredsamkeit ausgerüstete Aegypter sie ihr nun bereitete, waren ihr bis dahin unbekannt gewesen. Die schlichte Ueberlieferung der apostolischen Predigt schien von geistreichen und poetischen Phantasien überfluthet, die einfachen Vorsteher und Lehrer der Kirche von dem tiefsinnigen und hochgebildeten Gnostiker in Schatten gestellt zu werden. Wir bemerkten bereits, dass in solcher Gefahr der feste Anschluss an die die apostolische Ueberlieferung schützende und repräsentirende bischöfliche Succession, eine möglichst straffe Organisation des Gemeindelebens als das einzige Rettungsmittel erschien. Die bereits entwickelte monarchische Verfassungsform der römischen Kirche musste unter solchen Umständen erstarken.

Um dieselbe Zeit wie Valentin, unter Hyginus, so berichtet Irenäus weiter, kam auch Cerdo, der Lehrer Marcions, nach Rom, lehrte bald offen dort seine Irrthümer, bald zog er sich zurück, ohne indess seinen Anschauungen zu entsagen. Endlich sah er sich genöthigt, seiner falschen Doctrin überführt, aus der römischen Christengemeinschaft auszuscheiden. Er hat unstreitig schon nach diesem Berichte bei Weitem nicht den Erfolg in Rom gehabt, wie Valentin. Grosse Gefahren erwuchsen der dortigen Kirche nicht aus seinem Auftreten. Vielmehr war er zeitweilig gezwungen, sich ruhig zu verhalten, und schliesslich die „Gemeinschaft der Brüder" zu verlassen.

Der Nachfolger des Bischofes Hyginus war Pius, der nach den alten Papstverzeichnissen 15 Jahre regierte[1]), also etwa 141—156. Wir hörten bereits, dass unter ihm Valentin in Rom „blühte" Ausserdem kam nun auch noch Marcion aus Sinope

1) Wie es kam, dass durch Addition der dem Pius zugewiesenen 16 Jahre mit den 4 Jahren des Hyginus in dem Liberianischen Katalog Ersterer 20 Jahre erhielt, zeigt Lipsius Chronol. S. 63 ff.

in Pontus nach Rom, ein Gnostiker von fast gleicher Begabung wie Valentin, an Ernst und Energie ihn selbst überragend, der thatkräftigste und einflussreichste unter Allen, welche der gnostischen Richtung huldigten. Von seinem eigenen Vater, dem Bischofe von Sinope aus der Kirchengemeinschaft verstossen, begehrte er vergeblich seine Aufnahme in Rom. Abgewiesen, schloss er sich Cerdo an, der bereits eine gnostische Gemeinschaft gegründet hatte. Marcioniten gab es gemäss dem Zeugnisse Justins bald in der ganzen Welt, und Reste marcionitischer Gemeinden bestanden noch bis in das 6. Jahrh. Rom wurde der Hauptsitz dieser Sekte. Man kann daraus schliessen, welche Sorgen und Kämpfe dieser „Erstgeborene des Satan", wie ihn Polykarp nannte, damals der römischen Kirche bereitete. Wenngleich die Blüthe seiner römischen Wirksamkeit erst unter Anicet fällt, war er doch schon unter Pius thätig, da er im Ganzen 25 bis 30 Jahre in Rom lebte[1]. Die Amtsführung des Bischofes Pius wird demnach wohl die schwierigste und sturmvollste gewesen sein, die bis dahin einem Leiter der römischen Gemeinde beschieden war.

Und die Gefahren, welche seitens des Gnosticismus dem Kirchenwesen erwuchsen, waren nicht die einzigen, mit welchen Rom damals zu kämpfen hatte. In dem viel besprochenen, dunkeln Buche „der Hirt" des Hermas liegt uns ein authentisches, wenn auch nicht in allen Einzelheiten völlig verständliches Dokument vor, welches uns wichtige Einblicke in die Zustände und Kämpfe der damaligen römischen Kirche gestattet.

---

1) Vgl. Lipsius Die Zeit Marcions und Heracleons (Zeitschr. für wiss. Theol. 1867, S. 75 ff.) und Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 239 ff. Die Nachricht bei Tert. de praescr. c. 30, Marcion sei noch unter Eleutherus Mitglied der römischen Kirche gewesen, ist, wie bereits angedeutet wurde, auf alle Fälle unrichtig, da das Auftreten Marcions in Rom in die Zeit des Antoninus Pius fällt. Auch stimmt zu den anderweitig überlieferten Nachrichten die von Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1881, S. 1 ff.) zum Theil wenigstens vertheidigte Mittheilung daselbst nicht, er sei wiederholt aus der römischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden und habe die beigesteuerten 200 Sestertien von der römischen Gemeinde zurückerhalten. Unverbürgt ist endlich gleichfalls die Meldung, er sei an der Rückkehr zur Kirche nur durch den Tod verhindert worden.

IX.

Der „Hirt“ des Hermas.

Dass dieses Buch unter dem Bischofe Pius geschrieben wurde, unterliegt keinem Zweifel. Denn darüber besitzen wir die bestimmte Aeusserung eines Zeitgenossen. Der Verfasser des sog. Muratorischen Fragmentes, vermuthlich ein römischer Geistlicher, bezeugt im Gegensatz zu den Apokalypsen des Johannes und Petrus, dass der „Hirt“, den er mit Recht zu den Apokalypsen zählt, erst neulich, in seiner Zeit von Hermas, dem Bruder des gegenwärtig auf dem bischöflichen Stuhle sitzenden Pius, in Rom verfasst worden sei. Innere Gründe gegen die Richtigkeit dieses Zeugnisses lassen sich keine auffinden, wie eine Betrachtung des Inhaltes der Schrift ergeben wird.

Dieselbe zerfällt in drei Theile: die Gesichte, die Gebote und die Gleichnisse. In dem ersten Theile erzählt der Verfasser die Gesichte, deren er gewürdigt worden. Er beginnt mit der Mittheilung, dass er von seinem Ernährer nach Rom an eine gewisse Rhode als Sklave verkauft worden sei, die er geliebt habe wie seine Schwester. Da er sie einmal an der Hand aus einem Bade in der Tiber geführt, habe er ihre Schönheit bewundert und den selig gepriesen, der ein solches Weib besässe. Dann wird er auf dem Wege nach Kumä von dem h. Geist ergriffen und durch ein ödes Land geführt. Hier öffnet sich der Himmel über ihm, jenes Weib erscheint ihm und redet ihn an: Sei gegrüsst, Hermas, Gott, der Alles geschaffen, erfüllt und vermehrt wegen seiner Kirche, zürnt dir, weil du gegen mich gesündigt hast. Einem Gerechten, sagt sie, zieme es nicht, den Begierden der Welt nachzuhangen und die zukünftigen Güter zu vergessen. Dann ermahnt sie ihn zum Gebete, dass Gott ihm und seiner Familie und allen Christen ihre Sünden vergeben möge (I, 1). Als die Vision vorüber war, wurde Hermas sehr traurig, indem er meinte, wenn schon jener Gedanke Sünde sei, könne er nicht gerettet werden, oder werde Gott ihm die wirklich verübten (τελεῖα) Sünden nicht vergeben.

Nun erscheint ihm auf einer weissen Kathedra ein anderes

Weib in glänzendem Gewande, ein Buch in der Hand, und fragt nach der Ursache seines Kummers. Sie erklärt ihm, allerdings sei für einen Diener Gottes, namentlich für einen so enthaltsamen und tugendhaften wie er, schon die blosse Begierde eine Sünde. Aber nicht darum zürne ihm Gott, sondern weil er aus Liebe zu seinen Kindern sein Haus habe gottlos werden lassen. Gott aber habe sich dennoch ihrer erbarmt. Hermas solle die Seinigen unablässig ermahnen; dann würden sie mit den Heiligen in das Buch des Lebens eingeschrieben werden. Hierauf las das Weib ihm furchtbare Worte vor, die er nicht behalten; den Schluss aber bildete die Verheissung, dass Gott die ganze Schöpfung umgestalten werde, um an den Auserwählten seine Versprechungen zu erfüllen; jenes Schreckliche beziehe sich nur auf die Heiden und Abgefallenen (I, 2—4).

Wieder in Ekstase versetzt, sieht er ein anderes Mal ein Weib mit einem Büchlein, welches er sich abschreibt. Der Inhalt dieses Büchleins wird ihm nach 15 Tagen geoffenbart: seine Kinder und seine Gattin, welche wie seine Schwester sein werde, würden sich bekehren, letztere von den Sünden der Zunge. Sie würden dann wie alle andern Christen, die sich bekehrten, Verzeihung erhalten. Aber für die Christen sei ein Tag der Busse als letzter Termin bestimmt, während die Heiden Zeit zur Bekehrung hätten bis zum Gericht. Auch die Vorsteher der Kirche solle er zur Bekehrung auffordern. Die vordem den Herrn verleugnet hätten (in der Verfolgung), könnten noch Barmherzigkeit erlangen; die es aber in Zukunft thun würden, nicht mehr. Hermas habe an seiner Familie viel gesündigt; aber er werde gerettet wegen seiner Enthaltsamkeit, und weil er von Gott nicht abgefallen sei. Dem Maximus solle er sagen, es stehe eine neue Verfolgung bevor, wenn er wolle, könne er dann wieder den Herrn verleugnen.

Das dem Hermas erschienene Weib wurde ihm, wie er dann erzählt, als Sinnbild der Kirche enthüllt. Darum sei diese in der Gestalt eines alten Weibes aufgetreten, weil sie zuerst von Allem erschaffen worden, und Alles um ihretwillen sei. Da das Weib von ihm erfährt, dass er die ihm bis dahin zu Theil gewordenen Offenbarungen den Presbytern noch nicht mitgetheilt, erklärt sie ihm, sie habe noch Einiges beizufügen; das Ganze

solle er dann an alle Christen gelangen lassen. Ein Exemplar solle er dem Clemens, ein anderes der Grapte schicken. Jener möge dasselbe den auswärtigen Gemeinden zusenden; diese die Wittwen und Waisen danach unterrichten. Er selbst aber solle es mit den Presbytern vorlesen in der römischen Kirche (II, 1—4).

Eine neue Vision wird dem Hermas auf dem Felde zu Theil. Als das Weib ihn auffordert, sich zu setzen, fragt er, ob nicht erst die Presbyter sich setzen müssten. Er erhält die Antwort: nein; aber er solle zu ihrer (des Weibes) Linken niedersitzen, die Rechte freilassend für die Martyrer, die Geisselung, Gefängniss, Kreuz, wilde Thiere überstanden. Der Lohn derer zur Linken sei indess ebenso gross. Hermas und Alle, die nicht innerlich getheilt seien, sollten jetzt von ihren Sünden gereinigt werden. Dann trägt das Weib ihm die Vision von einem Thurme vor, der die Kirche bedeutet. Dieser Thurm sei auf Wasser gebaut, weil die Menschen durch die Taufe gerettet würden. Die sechs Bauleute seien die zuerst geschaffenen Engel, die Gott über die ganze Schöpfung gesetzt. Die die Steine Hinzutragenden seien die übrigen Engel. Die glänzendsten, viereckigen und glatten Steine seien die Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakonen, welche richtig die Aufsicht führten, lehrten und dienten. Dann kämen die Martyrer, die erprobten Gläubigen, die Neugetauften. Die bei Seite geworfenen Steine seien die, welche sich erst noch bekehren müssten, um brauchbar zu werden. Thäten sie das nicht, ehe der Thurm vollendet worden, so sei ihnen die Möglichkeit der Bekehrung entzogen. Die weit von dem Thurme weggeworfenen seien die ganz Schlechten, welche den Glauben bloss erheuchelten und jede Schlechtigkeit verübten. Andere sind zum grossen Theil gerecht, aber noch etwas mit Sünden befleckt. Wieder Andere sind innerlich gläubig, fallen aber wegen ihrer Reichthümer in der Verfolgung von Gott ab und verleugnen den Herrn. Die Reichen können erst gottgefällig werden, wenn sie ihre Reichthümer verlieren. Die ins Feuer rollenden Steine sind die, welche endgültig von Gott abfallen. Die zur Seite geworfenen haben zwar Zeit zur Busse, aber nach ihrer Bekehrung werden sie nicht auf den Thurm aufgebaut, sondern auf ein viel kleineres Thürmchen, und erst nach vielen Qualen (III, 1—7).

Sieben Frauen umgeben dann den Thurm. Das sind: der Glaube, die Enthaltsamkeit, die Einfalt, die Einsicht, die Reinheit, die Heiligkeit, die Liebe. Diese Tugenden gehen der Reihe nach aus einander hervor. Noch wird an dem Thurme gebaut; wenn er fertig ist, kömmt das Ende, welches jetzt bald bevorsteht. Nach drei Tagen soll Hermas alles dies den Christen mittheilen, auf dass sie sich mit ihm von ihren Sünden bekehrten. Darauf ermahnt nun das Weib, von der Sünde zu lassen. Es fordert die Reichen auf, von ihren Schätzen den Bedürftigen mitzutheilen, die Vorsteher der Kirche (προηγούμενοι) und die Inhaber der ersten Sitze (πρωτοκαθεδρῖται), ihre Herzen zu reinigen, weil sie die Gläubigen nicht erziehen könnten, wofern sie nicht selbst erzogen seien. Sie werden darum ermahnt, auch einander zu erziehen und Frieden mit einander zu halten (III, 8—9).

Nun erhält Hermas von einer Jünglingsgestalt folgende Aufschlüsse: das Weib sei alt und auf der Kathedra sitzend erschienen, weil der Geist der Christen alt und kraftlos geworden durch ihre Verweichlichung und ihre Halbheit (διψυχία); auf der Kathedra habe es gesessen, um ihre Schwäche anzudeuten. In der zweiten Vision sei das Weib jünger erschienen und habe gestanden, weil sie in Folge der ersten Offenbarung kräftiger geworden seien. In der dritten Vision sei das Weib ganz jung erschienen, weil sie nun ihren Geist gänzlich erneuert hätten durch ihre Bekehrung (III, 10 ff.).

In dem vierten Gesicht, welches sich auf die kommende Verfolgung beziehen soll, erscheint ein gewaltiges Thier. Da Hermas sich fürchtet, vernimmt er den Ruf, er solle nicht wanken (μὴ διψυχήσεις), und da erfüllt er sich mit dem Glauben an den Herrn. Dann erscheint ihm die Kirche, wieder als Braut geschmückt, mit der Kunde, Gott habe den über die Thiere gesetzten Engel θεγρί geschickt, ihn vor dem Thiere zu schützen. Wenn die Römer Busse thäten, werde Gott sie ebenso vor der bevorstehenden Verfolgung schützen. Das Thier war verschiedenfarbig, schwarz, welches die Welt bedeutet, feuer- und blutfarbig, weil die Welt durch Feuer und Blut untergeht, goldig zur Symbolisirung derer, welche die Welt fliehen, weiss um hinzudeuten auf die zukünftige Welt (IV, 1—3). Endlich

erscheint der Hirt, dessen Obsorge Hermas übergeben wurde, und trägt ihm auf, seine Gebote und Gleichnisse aufzuschreiben und mitzutheilen. Wer sich dann nicht bekehren wolle, komme in's Gericht. Dieser Hirt ist der Engel der Busse. Seine Gebote bilden den zweiten Theil der Schrift (V).

Glaube an Gott, so beginnen diese Gebote, den Schöpfer von Allem, der Alles umfasst, selbst aber unfassbar ist. Fürchte ihn, enthalte dich in Folge dessen des Bösen und übe die Tugend. Dann folgt eine Warnung vor bösen Reden über den Nächsten, und eine Ermahnung zum Almosengeben, welches ohne Rücksicht auf die Qualität des Empfängers zu geschehen habe, weil Gott das Gericht hierüber wie über den Gebrauch des erhaltenen Almosens zustehe (I f.). Das dritte Gebot enthält die Ermahnung, stets wahr zu sein.

Denke nie, heisst es IV, 1 weiter, an ein fremdes Weib. Wenn das Weib die Ehe bricht, muss der Mann es entlassen, es aber, wenn es sich bekehrt, wieder zu sich nehmen. Jedoch nur einmal kann dies geschehen, weil den Dienern Gottes nur eine einmalige Busse gestattet ist. Aehnlich wie in jenem Falle soll man sich auch des Umganges mit Jemanden, der einen heidnischen Wandel führt, bis zu seiner Bekehrung enthalten. Hermas bemerkt dann, er habe von einigen Lehrern gehört, die Taufe sei das einzige Bussmittel. Er erhält von dem Engel der Busse die Auskunft, das sei freilich richtig; denn nach dem Empfange der Taufe solle der Mensch nicht mehr sündigen. Die jetzigen und zukünftigen Gläubigen hätten kein (nach jeder neuen Sünde immer wieder zu Gebote stehendes) Bussmittel, erhielten jedoch Verzeihung ihrer früheren (vor der Taufe begangenen) Sünden. Denen also, die vordem (in der alttestamentlichen Heilsordnung) berufen gewesen, habe der Weg der Busse offen gestanden. Ihn, den Bussengel, habe Gott dieser Busse vorgesetzt. Als solcher erkläre er: nach der grossen Berufung (zum Christenthum) gebe es wegen der Schwäche der Menschen für die vom Teufel Verführten nur noch Eine Busse; wer wiederholt sündige und Busse thue, werde schwerlich gerettet (IV, 3).

Nach dem Tode des Gatten wieder heirathen, ist keine Sünde; aber besser und ehrenvoller ist es, unvermählt zu bleiben (IV, 4).

Nun folgen Ermahnungen zur Langmuth und Geduld (V, 1 f.), Belehrungen über Glaube, Furcht Gottes und Enthaltsamkeit (VI, 1). Der Mensch hat zwei Engel, einen der Gerechtigkeit, einen der Bosheit. Kömmt jener in das Herz auch des Verworfensten, so muss er gut handeln; kömmt dieser in das Herz auch des Besten, so muss er schlecht sein. Indess soll man sich vor dem Teufel nicht fürchten; durch die Furcht Gottes wird er überwunden. Unter vielen andern Ermahnungen tritt dann, worauf auch sonst viel Gewicht gelegt wird, die zur Vermeidung der Halbheit, des Schwankens, des bloss zweifelnden Vertrauens auf Gott, der διψυχία hervor. Auch wird nachdrücklich vor der Trauer gewarnt, welche den dem Menschen verliehenen freudigen h. Geist betrübe und viel Böses thue, während die Freudigkeit viel Gutes zu Stande bringe (VI, 2—10). Viele hören einem falschen Propheten zu, fährt der Verfasser VI, 11 fort, aber dies sind nicht die Gläubigen (πιστοί), sondern die Zweifelnden (δίψυχοι), die oft Busse thun wollen und mit Wahrsagekünsten sich abgeben wie die Heiden, jetzt auch noch Götzendienst hinzufügen, da sie falsche Propheten anhören. Der wahre Prophet ist von dem falschen leicht zu unterscheiden. Er ist ruhig, demüthig, tugendhaft, redet nicht auf Anfragen, sondern nur in gottesdienstlichen Versammlungen, wann der Geist über ihn kömmt. Der falsche Prophet dagegen ist stolz, strebt nach einem ersten Sitze (πρωτοκαθεδρία), redet viel und nimmt stets Lohn dafür, vermeidet die Versammlung der Gerechten und betrügt die Schwankenden (δίψυχοι).

Nochmals wird vor der bösen Begierde gewarnt, und von dem Bussengel aufgefordert, nach seinen Vorschriften zu wandeln und eine reine Busse an den Tag zu legen für die noch übrige Lebenszeit. Hermas solle dazu die Uebrigen ermahnen, er, der Bussengel werde ihm helfen und jene zwingen, ihm zu glauben. Wenn man es für unmöglich halte, diese strengen Gebote zu beobachten, könne man es freilich nicht; sonst aber sei es doch möglich. Da auch Hermas über die Härte der Gebote klagt, redet der Bussengel ihn an: Unverständiger, Zweifelnder (δίψυχε), wer den Herrn nicht bloss auf den Lippen hat, dem sind die Gebote leicht. Ihr Schwachen im Glauben, nehmt den Herrn in’s Herz auf, dann wird euch nichts süsser sein als

diese Gebote. Ihr, die ihr nach den Geboten des Teufels wandelt, bekehrt euch, u. s. w. Der Teufel vermag nichts über die, welche voll von Glauben sind, wohl aber dort, wo er eine Leere findet. Fürchtet den Teufel nicht; ich, der Engel der Busse, werde die Büssenden stärken im Glauben. Wenn ihr für die Zukunft euch zum Herrn bekehrt, wird er euch von den Sünden, die euch jetzt belasten, befreien.

Der dritte Theil des Buches, die „Gleichnisse“ enthaltend, beginnt mit Ermahnungen. Man soll sich als Fremdling auf Erden fühlen und nach einer andern Stätte streben, hienieden nur auf das zum Leben Nöthige bedacht sein. Die Reichen, die wegen ihrer Sorge für das irdische Gut sich weniger mit Beten beschäftigen, sollen den Armen Almosen geben, und diese, deren Gebet vor Gott mächtig ist, jenen mit ihrem Gebete helfen. So stützen sie einander wie Weinstock und Ulme, von denen jener die Früchte bringt und durch diese getragen wird. Wie dürre Bäume hingegen werden Heiden und Sünder in der andern Welt verbrannt werden (I—IV).

Euer Fasten ist vergeblich, so wird V, 1 erinnert, das Gott wohlgefällige Fasten ist Enthaltung vom Bösen und Befolgung der göttlichen Gebote. Ein Herr, heisst es V, 2 gleichnissweise weiter, gab einem Knechte den Auftrag, den Weinstock aufzubinden. Dieser führte den Auftrag nicht bloss aus, sondern grub den Weinberg auch noch um. Dafür ward er zum Miterben des Sohnes erhoben. Der Herr sendet ihm die Speisen von seinem eigenen Tische. Jener Knecht nimmt davon nur so viel als er bedarf und vertheilt das Uebrige unter seine Mitknechte. Dafür beten diese für ihn, damit er noch mehr Gnade finde bei dem Herrn. Das bedeutet nach V, 3: wenn man über das Gebotene hinaus noch Gutes thut, erhält man reichere Ehren von Gott. Das Fasten soll man beobachten durch die Erfüllung der Gebote, an den Fasttagen sich begnügen mit Wasser und Brod, und das Uebrige den Armen geben, um ihre Fürsprache zu erlangen. Der Weinberg ist das Volk Gottes, [der Sohn ist der h. Geist][1]), der Knecht ist der Sohn Gottes. Die Speisen

1) Dieser Satz ist von zweifelhafter Aechtheit. Er steht übrigens sicher sim. 9, 1: ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱός τοῦ θεοῦ ἐστίν.

sind die Gebote, die Gott durch seinen Sohn dem Volke ertheilte. Den Weinberg übergab Gott seinem Sohne, dieser vertraute ihn dem Schutze der Engel an und reinigte das Volk unter vielen Mühen von der Sünde. Dass der Herr mit seinem Sohne und seinen Rathgebern, den Engeln, sich über die Erhebung des Knechtes berieth, soll heissen: der h. Geist, der Alles schuf, liess Gott im Fleische wohnen, und da dieses mit dem Geiste tadellos zusammenwirkte, nahm Gott es sammt dem Fleische als Genossen an. So berieth Gott sich mit seinem Sohne und den Engeln, dem Fleisch den ihm gebührenden Lohn zu geben für die Knechtesdienste, die es dem Geiste erwiesen. Mache also, so lautet die moralische Anwendung, dass der in deinem Fleische wohnende h. Geist mit demselben zufrieden ist. Wenn du es befleckst, so befleckst du den h. Geist selbst (V, 3—7).

Nun folgen wieder Gleichnisse und Belehrungen über die Busse. Ein Strafengel straft erst die Sünder. Dann werden sie dem Engel der Busse zur Erziehung übergeben. Die Strafe dauert so lange wie der Genuss der Sünde. Aber Einer Stunde Sündengenuss entsprechen 30 Tage Strafe, zu je 12 Stunden berechnet, so dass für einen Tag ein Jahr lang gestraft wird. Der Genuss ist nämlich rasch vergessen, aber die Strafe von gleicher Dauer bleibt in dem genannten Verhältniss länger in der Erinnerung (VI, 1—5).

Hermas soll sammt seinem Hause von dem Strafengel befreit werden, weil sie sich bekehrt haben; aber sie müssen noch Busse thun, bis sie nach den gegebenen Geboten wandeln (VII). Michael hat dem Christenvolke das christliche Gesetz in’s Herz gegeben und ist ihm vorgesetzt, es zu bewachen. Die das Gesetz übertreten, überliefert er dem Engel der Busse (VIII, 3).

An einer Vision von verdorrten und wieder blühenden Zweigen wird dann gezeigt, dass Viele durch Busse gerettet werden. Von denen er voraussah, dass sie sich ein reines Herz bewahren würden, denen verlieh Gott die Busse; von denen er wusste, dass sie von Neuem sündigen und so seinen Namen schänden würden, denen verweigerte er sie. Die Apostaten und Verräther der Kirche, welche den Namen des Herrn durch Sünden schändeten und sich seiner auch schämten, sind ret-

tungslos verloren. Ihnen stehen nahe, sind aber noch nicht von der Busse ausgeschlossen, die Heuchler, welche fremde Lehren einführten, und besonders die Sünder verdarben, indem sie die Möglichkeit der Busse leugneten. Andere, durch Zweige versinnbildete, sind die „Halben“ (δίψυχοι), die weder leben noch gestorben sind. Auch gibt es solche, die den Frieden nicht bewahren, sondern beständig Unruhen erregen. Sie haben aber alle noch Hoffnung auf Busse. Andere sind gläubig und gut, streiten aber um den Vorrang. Wer nach der Busse wieder in die „Halbheit“ zurückfällt, ist verloren. Wieder Andere sind da, welche das heidnische Leben lieb gewannen, mit den Heiden wieder verkehren und die Werke des Glaubens vergessen, ohne indess vom Glauben selbst abzufallen. Auch ihnen ist die Möglichkeit der Busse noch gelassen. Wenn auch nicht Alle der Busse würdig seien, so sei doch Gott langmüthig und wolle, dass die (zur Kirche) Berufenen gerettet würden (VIII, 6—11).

Hierauf erläutert der Bussengel dem Hermas die Geheimnisse, die ihm in Visionen gezeigt worden. Unter anderm wird eine grosse Vision von einem Felsen und dem Thurm mit einem Thore auf folgende Weise erklärt: Der alte Fels und das neue Thor bedeuten den Sohn Gottes; alt ist der Fels, weil der Sohn Gottes vor der Schöpfung schon existirte, bei welcher er der Berather Gottes war; das Thor ist neu, weil der Sohn Gottes in den letzten Tagen offenbar wurde. Nur durch ihn hat man Eintritt zum Reiche Gottes. Die den Thurm bauen, sind die Engel; der erscheint die Steine zu prüfen, ist wieder der Sohn Gottes; die sechs Männer, die ihn begleiten, sind die hervorragenden Engel. Auch die Engel gelangen nur durch ihn in das Reich Gottes. Der Thurm ist die Kirche, die ihn umgebenden Jungfrauen sind die hh. Geister, die Kräfte des Sohnes Gottes. Die Steine an dem Thurme werden zu Einem Monolith mit dem Felsen, weil die Gläubigen mit dem Sohne Gottes zu Einem Geiste und Einem Leibe werden. Die nur den Namen des Sohnes Gottes tragen, ohne sich von den Jungfrauen mit Gewändern bekleiden zu lassen, werden verworfen; auch die, welche jene Jungfrauen verlassend, nach Weibern in schwarzen Gewändern und mit aufgelöstem Haar begehrten, d. i. schlecht wurden. Wenn sie Busse thun, werden freilich auch sie noch

gerettet. Angesichts dieser tröstlichen Aussicht dankt Hermas Gott, dass er den Bussengel geschickt, da die Menschen sündigten, um ihren Geist zu erneuern, weil sie bereits zu Grunde gerichtet waren und keine Hoffnung mehr hatten. Die früher erwähnten Jungfrauen heissen: Glaube, Enthaltsamkeit, Kraft, Langmuth u. s. w., die bösen Weiber: Unglaube, Unenthaltsamkeit u. s. w. Die ersten Steine, die an dem Thurme auf das Fundament gebaut wurden, sind die erste Generation, ihr folgt die zweite, wie den Propheten und Dienern (des A. T.) die Apostel und die Lehrer der Predigt des Sohnes Gottes. Auch sie mussten in der Taufe das Siegel (σφραγίς) des Herrn empfangen; denn ohne dieses ist der Mensch todt. Das Siegel ist das Wasser; todt steigt man hinein, lebend heraus. Die zwölf Berge in der Vision sind die zwölf Stämme, welche die ganze Welt bewohnen, d. i. zwölf Völker, welche durch dieselbe christliche Gesinnung verbunden werden.

Die sündigten, ohne Gott zu kennen, sind schon des Todes würdig; die aber nach der Erkenntniss Gottes schlecht wurden, werden doppelt gestraft und sterben für immer So wird die Kirche gereinigt werden, und dann nach dieser Reinigung einen Leib der Reinen bilden. Die Apostaten, Lästerer des Herrn und Verräther seiner Diener haben keine Busse, sondern nur den Tod zu erwarten. Die Heuchler und Lehrer der Schlechtigkeit können noch Busse finden; wenn sie sich aber nicht rasch bekehren, verfallen auch sie dem Tode. Für die Reichen ist es schwer, in den Himmel zu kommen, wenn sie jedoch das früher Versäumte nachholen und Busse thun, können sie gerettet werden. Die „Halben“ (δίψυχοι) leben weder, noch sind sie gestorben; wenn sie von Verfolgung hören, opfern sie aus Feigheit den Göttern. Andere sind selbstgefällig, wollen Alles wissen und wissen nichts ordentlich. Von Stolz aufgebläht wurden sie Thoren. Viele von ihnen gingen zu Grunde. Andere von ihnen bekehrten sich und vertrauten sich denen an, die wirklich Einsicht hatten. Andere haben Streit untereinander gehabt und sind schwach im Glauben geworden. Viele von diesen haben sich bereits bekehrt; die Uebrigen werden es noch thun, wenn sie diese Gebote vernehmen; denn die Streitigkeiten waren gering, und die Bekehrung wird ihnen leicht. Die aber in grosse

Spaltungen verwickelt waren und ihren Groll festhielten, werden schwer gerettet. Gott hält nicht nach, sondern verzeiht, wenn Jemand ihm seine Sünden bekennt. Andere dagegen sind ganz tadellos; sie mögen so bleiben, Gott hat sie der Zahl der Engel beigesellt (IX, 12—24).

Der Berg mit den Quellen in der Vision sinnbildet die Apostel und Lehrer des Evangeliums, welche stets in Gerechtigkeit und Wahrheit den h. Geist bewahrten, den sie empfingen. Die auf einem andern Berge beschmutzt Erscheinenden sind die Diakonen, welche schlecht dienen und den Wittwen und Waisen ihren Unterhalt wegnehmen. — Andere wieder verleugneten den Herrn und leben für sich allein ohne Anschluss an die Diener Gottes. Wenn sie den Herrn nicht im Herzen verleugneten, so können sie sich bekehren. Wenn sie es aber von Herzen thaten, so weiss man nicht, ob sie leben können. Das soll aber nicht für diese Tage gelten, als ob Jemand, der in Zukunft es thue, Verzeihung finden könne. Denn unmöglich kann Jemand noch gerettet werden, der jetzt noch leugnen will, sondern nur jenen, welche ehemals es thaten, scheint die Möglichkeit der Busse offen zu stehen. Wer Busse thun will, muss sich beeilen, ehe der Thurm vollendet ist; sonst ist es zu spät.

Ein anderer Berg mit den die Schafe beschattenden Bäumen sind die Episkopen und Gastfreundlichen, welche die Diener Gottes in ihre Häuser aufnahmen, die Episkopen, welche die Armen und Wittwen unterstützten und heilig wandelten. Ihr Platz wird bei den Engeln sein, wenn sie bis zum Ende im Dienst des Herrn verharren. Andere sind die Martyrer, denen alle Sünden verziehen wurden wegen des Martyriums. Die freudig den Glauben bekannten und litten, sind ausgezeichnet vor denen, welche bei sich überlegten, ob sie leugnen oder bekennen sollten, und dann bekannten. Die ihr so überlegt, sorgt nur, dass solche Gedanken sich zerstreuen. Ihr Leidenden aber preist Gott, dass er euch des Leidens würdigt und euch eure Sünden verzeiht. Eure Sünden belasten euch; wenn ihr nicht gelitten hättet um seines Namens willen, wäret ihr in Folge eurer Sünden gestorben. Das sollt ihr euch merken, die ihr schwankt in Bezug auf Leugnung und Bekenntniss. Der zwölfte Berg sinnbildet die, welche die kindliche Unschuld bewahrt haben. Sie

sind die Ersten von Allen. Die Hirten werden dafür verantwortlich gemacht werden, wenn ihre Schafe sich zerstreut haben (IX, 25—31).

Seitdem der Bussengel im Hause des Hermas waltet, ist nichts Verkehrtes mehr dort, und wird es auch nicht mehr sein. Zum Schlusse folgt noch eine Ermahnung zur Busse und zur Verrichtung guter Werke, bevor der Thurm vollendet sei. Um die Möglichkeit der Busse zu gewähren, sei die Vollendung des Thurmes aufgeschoben worden. Wer sich also nicht beeile mit seiner Busse, komme damit zu spät, indem der Thurm nun bald vollendet werde[1]).

Alles, was Zahn[2]), der in neuerer Zeit am eifrigsten das Buch in das Ende des 1. Jahrh. (97—100) zurückdatiren wollte, gegen die Glaubwürdigkeit der bereits angeführten Angabe des Muratorischen Fragmentes vorgebracht hat, ist nicht geeignet, dieselbe wankend zu machen. Wenn Zahn (S. 130) meint, das Verfahren der römischen Obrigkeit gegen die Christen werde in dem Buche so geschildert, wie es unter Domitian, 95 und 96 gewesen sei, so gilt dasselbe von der Mitte des 2. Jahrh.[3]).

Scheinbarer ist der Grund, dass der Verfasser, der in sehr eingehender Weise die Zustände der römischen Kirche bespricht, ausführlich und nachdrücklich von den gleichzeitigen, in Rom

---

1) Eine Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über das Buch bei Gebhardt etc. Patr. ap. III, LXXXIII und Funk Patr. ap. p. CXV sqq. Dass dasselbe seinen Angaben gemäss wirklich in Rom geschrieben sei, ist zum Ueberflusse noch erwiesen bei Caspari III, 297, der S. 452 bezüglich der Abfassungszeit leider die Meinung Zahns ohne Weiteres adoptirt hat. Die neueste Hypothese bei Champagny-Döhler Die Antonine II, 296, der erste Theil des Buches stamme von einem andern Verfasser her als die beiden andern, verdient keine weitere Berücksichtigung. Verfehlt ist gleichfalls der jüngst wieder unternommene Versuch, die „Aechtheit" zu vertheidigen, von Nirschl Hirt des Hermas Passau 1879. Eine wesentlich auf Harnacks Forschungen beruhende Analyse des Buches ist geliefert in Le pasteur d'Hermas Paris 1880.

2) Hirt des Hermas Gotha 1868.

3) Man kann freilich auch nicht mit Behm Der Verf. der Schrift welche den Titel „Hirt" führt Rostock 1876, S. 44 ff. behaupten, zu Domitians Zeiten habe ein gerichtliches Verfahren gegen Christen, wie es in der Schrift vorausgesetzt wird, noch nicht Statt gefunden.

wirkenden Gnostikern, Valentin, Cerdo, Marcion hätte reden müssen (S. 504 f.). Allerdings ist von den Gnostikern bei Hermas höchstens nur nebenbei die Rede, wie sim. 9, 20. 22, wo er von den „Lehrern der Bosheit“ spricht und solchen, die sich aufblähen und glauben Alles zu wissen, während sie nichts wissen [1]). Wäre das Buch während der Blüthezeit Valentins und Marcions in Rom entstanden, so müsste der Gnosticismus in ihm allerdings eine ganz andere Berücksichtigung erfahren haben. Aber da Pius etwa fünfzehn Jahre die römische Kirche leitete, Valentin erst unter ihm seine Blüthe erlebte, Cerdo in Rom keine bedeutenden Erfolge aufzuweisen hatte, und Marcion endlich damals seine Wirksamkeit erst begann, so werden in den ersten Jahren des Bischofes Pius die Gnostiker noch nicht für so gefährlich gehalten worden sein, wie sie sich später zeigten. Wir brauchen darum nur anzunehmen, dass Hermas sein Buch in der ersten Zeit des Pius schrieb, um die Thatsache erklären zu können, dass der Gnosticismus in dem Buche so wenig berücksichtigt wird. Diese Annahme ist aber darum nicht unwahrscheinlich, weil Hermas doch wohl im Einverständniss mit seinem Bruder Pius die Schrift veröffentlichte, und man aus diesem Grunde wohl vermuthen darf, dieselbe enthalte die Anschauungen und Grundsätze, nach welchen der Bischof selbst eine geistige Erneuerung in seiner Kirche herbeizuführen suchte. Wollte man das Buch zum Theil wenigstens und indirect als Programm der kirchlichen Wirksamkeit des Pius selbst bezeichnen, so würde gerade die Anfangszeit seines bischöflichen Wirkens zur Veröffentlichung desselben am geeignetsten gewesen sein.

Eine grössere Schwierigkeit finden wir in der kirchlichen Verfassung, wie sie in dem „Hirten“ uns allenthalben entgegentritt [2]). Stets ist dort von Kirchenvorstehern, Presbytern die Rede; aber nie von dem Bischofe als dem Oberhaupte der Kirche. Es scheint, als wäre die römische Gemeinde zur Zeit der Abfassung des Buches noch collegialisch geleitet worden, wie zur Zeit des sog. Clemens-Briefes. Dazu kömmt, dass das

---

1) Andere, von Behm S. 50 ff. angeführte Hinweisungen auf gnostische Irrlehren sind unsicherer.

2) Vgl. Zahn S. 98 ff.

Lehramt noch nicht mit dem Kirchenamte verbunden, sondern frei geübt erscheint, auf Grund charismatischer Begabung, wie zur Zeit der Apostel. Wir fügen den weitern Zug hinzu, dass das Charisma der Prophetie in der Gemeinde noch vorkömmt, und Regeln aufgestellt werden zur Unterscheidung der wahren und der falschen Propheten; endlich, dass die Kirchenvorsteher oder Presbyter noch nicht mit der hohen, massgebenden Autorität umkleidet sind, wie bereits zur Zeit des Ignatius von Antiochien in den kleinasiatischen Gemeinden, sondern den Martyrern und den vom h. Geist Begnadigten gegenüber eine ziemlich untergeordnete Rolle spielen. Aber wir hörten bereits, dass damals die Episkopalverfassung in Rom, wenn auch bereits vorhanden, doch noch nicht in den scharfen, bestimmten Umrissen erschien, wie in Kleinasien schon unter Trajan, wo das Unwesen der Gnostiker diese unumgängliche Verfassungsentwicklung beschleunigt hatte. In Rom wurde unter Pius auch wohl der Name Episkopus noch nicht für den obersten Kirchenvorsteher reservirt, wenngleich die einheitliche Leitung der Gemeinde bereits bestimmter entwickelt war[1]).

In diesem Falle erklärt es sich aus der ganzen Tendenz und Haltung des Buches, warum die kirchliche Verfassung, obschon bereits in ein weiteres Stadium der Entwicklung eingetreten, doch bei Hermas äusserlich so erscheint, wie in dem Briefe des Clemens. Die Geistlichkeit kömmt für ihn nur im Allgemeinen in Betracht; ob und welche Unterschiede es seit einiger Zeit in ihr gab, interessirte ihn für seine Zwecke nicht. Denn er fühlte sich vom Geiste Gottes getrieben, eine sittliche Erneuerung in der Gemeinde zu bewirken, nach dem Vorbilde der

---

1) Wir meinen darum, dass das etwas später verfasste Muratori'sche Fragment die Ausdrucksweise seiner Zeit anwendet, wenn es Pius als episcopus bezeichnet, der die römische Cathedra eingenommen habe, dass aber diese Bezeichnung sich auf die Thatsache der obersten Leitung der Gemeinde durch Pius gründet. Willkürlich ist die Umdeutung jener Notiz bei Gebhardt etc. p. XLVIII: Pastor conscriptus est tempore, quo Pius ad collegium presbyterorum Romae adscriptus erat. — Die erste gleichzeitige Erwähnung des römischen ἐπίσκοπος finden wir in dem Briefe des Dionysius von Alexandrien an Soter, also ungefähr um dieselbe Zeit, in welcher vermuthlich das Muratori'sche Fragment entstand.

apostolischen Zeit. Als Ideal schwebten ihm darum auch für die Kirchenverfassung die Zustände vor Augen, wie die Apostel selbst sie geschaffen. Die Kirchenvorsteher werden desshalb hinsichtlich ihres Ehrgeizes ermahnt, und daran erinnert, dass sie an innerm Werthe vor den übrigen Gemeindemitgliedern nichts voraus haben, vielmehr besonders Verdienstvollen, wie den Martyrern nachstehen. Hermas hat also keine Veranlassung, des „Bischofes“ insbesondere zu gedenken, zumal wenn in Rom der Namensunterschied zwischen Bischof und Presbyter damals noch nicht eingeführt war. Auch darf man daran noch erinnern, dass der Bruder des Verfassers selbst damals der oberste Kirchenvorsteher in Rom war, und auch aus diesem Grunde derselbe vielleicht nicht besonders erwähnt wird.

Mitunter ist darauf hingewiesen worden, dass Hermas die Kirchenvorsteher zum Frieden ermahnt und vor einem ehrgeizigen Streben nach dem Vorrange warnt. Man hat dann hieraus geschlossen, gerade damals habe in Rom die Episkopalverfassung sich entwickelt, und seien beständig Kämpfe um den „ersten Sitz“ in dem Vorstehercollegium entbrannt [1]. Wir glauben indess, dass die einheitliche Leitung der römischen Kirche damals bereits zu sicher gestellt war, als dass die bezüglichen Stellen bei Hermas auf kirchliche Verfassungskämpfe bezogen werden könnten. Anderseits entspricht es nicht der kirchlichen Terminologie, die Stellen in dem Presbytercollegium als „Stühle“, und den bischöflichen Stuhl als den ersten dieser Stühle zu bezeichnen. Das Wort πρωτοκαθεδρία erinnert vielmehr an Matth. 23, 6. Mark. 12, 39. Luk. 11, 43. 20, 46, wo die Pharisäer getadelt werden, dass sie Grüsse auf den Strassen, die ersten Stellen bei den Gastmählern und die e r s t e n S i t z e i n d e n S y n a g o g e n (τὰς πρωτοκαθεδρίας oder auch τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς) liebten. Wenn darum Hermas (vis. 3, 9) die Kir-

---

1) So fassen die meisten Erklärer die betreffenden Stellen, namentlich vis. 3, 9 in mehr oder weniger bestimmter Weise auf. Vgl. Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1866, S. 80. Gebhardt etc. p. 52. Behm S. 34 f. Andere, wie Zahn S. 98, nach welchem das Buch noch vor der Entwicklung der Episkopalverfassung geschrieben sein soll, deuten das Streben nach der πρωτοκαθεδρία auf den Ehrgeiz im allgemeinen, bei den Presbytern auf die Sucht nach vorwiegendem Einfluss.

chenvorsteher (προηγούμενοι) auch πρωτοκαθεδρίται nennt, so will er sie damit als solche bezeichnen, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen die ersten Sitze, die Priesterstühle einnehmen, wohl nicht ohne eine ironische Anspielung auf pharisäischen Hochmuth. Demgemäss ist auch (mand. 11) die Aeusserung, der falsche Prophet sei hochmüthig und strebe nach πρωτοκαθεδρία, nicht von dem Streben nach dem bischöflichen Stuhle, sondern nach der Würde eines Kirchenvorstehers, nach einem Vorrange in der Gemeinde zu verstehen[1]. Für eine Zeitbestimmung kann darum nach unserer Auffassung die Erwähnung dieses ergeizigen Strebens nicht verwendet werden.

Wenn endlich Hermas noch das Auftreten von „Propheten" in den gottesdienstlichen Versammlungen kennt und den Beruf des Lehrens und Ermahnens nicht unzertrennlich mit dem Vorsteheramt sich verbunden denkt, so passt dies sehr wohl noch auf die Mitte des 2. Jahrh.

Der letzte Grund, den man für eine frühere Abfassung geltend machen könnte, liegt in der Bemerkung vis. 2, 4, Cle-

---

1) Anders verhält es sich z. B. mit der Aeusserung bei Eus. V, 32, der Theodotianische Bischof sei gefesselt worden τῇ παρ' αὐτοῖς πρωτοκαθεδρίᾳ. Hier fällt zunächst der bestimmte Artikel auf, der aber in Verbindung mit παρ' αὐτοῖς den ersten Sitz wieder nicht als den ersten unter andern Presbyter-Sitzen erscheinen lässt, sondern als die höchste Stelle, den Vorsitz in der Theodotianischen Gemeinschaft. — Mit unserer Stelle liesse sich wohl Tert. De exhort. cast. c. 7 vergleichen: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers etc. Der ordinis ecclesiastici consessus ist das „Zusammensitzen" der Priesterschaft an hervorragender Stelle in der Gemeindeversammlung. Dasselbe besagt der Ausdruck consessus nostri honor bei Cypr. ep. 40, und noch deutlicher die Bezeichnung eines einfachen Priesters als Theil nehmend an dem Sitze des Bischofes (Cypr. ep. 45: compresbyter tecum considens). Das Wort πρωτοκαθεδρία selbst aber drückt bei Clem. Al. Strom. VI, 13, 106 geradezu die Würde der Presbyter aus, im Gegensatz zu den Laien und den Diakonen, so dass wir in dieser Stelle eine genaue Parallele zu vis. 3, 9 besitzen. In ganz anderm Sinne kömmt es später vor, wenn bei Pallad. Vita Chrys. c. 20 damit der Ehrgeiz nicht bloss nach dem bischöflichen, sondern nach dem ersten bischöflichen Stuhle (des Orientes) bezeichnet wird.

mens solle ein Exemplar des Buches an die auswärtigen Städte schicken; denn ihm sei solches anvertraut. Es liegt nahe, hierbei an Clemens zu denken, der Ende des 1. Jahrh. im Namen der römischen Gemeinde an die korinthische schrieb; zumal man die beigefügte Begründung in dem Sinne nehmen kann: jener habe die Correspondenz der römischen Kirche mit den auswärtigen Kirchen zu führen. Allein von einem solchen allgemeinen Mandate steht nichts in den (mit Unrecht auch wohl bezweifelten) Worten: ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Dieselben können sich auch bloss auf den gegebenen Auftrag beziehen sollen. Ferner unterscheidet dieser sich doch sehr wesentlich von dem, welchen Clemens unter Domitian von der römischen Gemeinde empfangen hatte. Damals handelte es sich um die Abfassung eines Briefes zur Ermahnung der Korinther, eines gleichsam apostolischen Sendschreibens; jetzt bloss um die Versendung eines dem Clemens fertig zu übergebenden Buches. Clemens hatte nun brieflich dasselbe zu besorgen, was die in dem Korintherbriefe genannten Deputirten persönlich ausrichteten. Nur sollte er wohl, weil nicht bloss Eine auswärtige Gemeinde Kenntniss von dem Buche erhielt, mehre Abschriften machen, oder deren Anfertigung überwachen, und dann erforderte jener Auftrag um so mehr einen sorgsamen und zuverlässigen Mann. Der Name Clemens endlich kam, wie bereits bemerkt wurde, so oft in Rom vor, vermuthlich sogar seiner Bedeutung wegen besonders unter den Christen, dass es sehr gewagt sein dürfte, den Clemens bei Hermas sofort mit dem Clemens unter Domitian zu identificiren [1]).

1) Mitunter, wie von Heyne Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Regimont. 1872 und Donaldson The apost. fathers London 1874, p. 328 ist diese Identificirung, wenn auch mit zum Theil zweifelhaften Gründen bestritten worden. — Wenn nach der Theol. Quart.-Schr. Tübingen 1878, S. 50 in jenem Auftrage an den „Papst Clemens" ein Beweis für den Primat liegen soll, so muss man diese seltsame Auffassung dem vatikanischen Standpunkte zu Gute halten, obschon es gerade von diesem Standpunkte aus wieder nicht recht orthodox erscheint, dass der „Unfehlbare" gleichsam zum Briefträger für die einer Privatperson zu Theil gewordenen Offenbarungen herabgewürdigt wird. Wäre der Verf. des Hirten vatikanisch gesinnt gewesen, so hätte er doch um der höhern Autorität willen am Besten gleich dem „Papste" selbst alle seine Offenbarungen in den Mund gelegt.

Da Hermas selbst beauftragt wird, die Schrift den Presbytern mitzutheilen, ein Exemplar der Grapte einzuhändigen zur Belehrung der Wittwen und Waisen, ein anderes dem Clemens zur Versendung, so könnte man vermuthen, dass, wie Grapte eine Diakonissin, so Clemens etwa ein Diakon der römischen Kirche gewesen sei [1]).

Nach alledem ist kein Grund vorhanden, die Nachricht des zeitgenössischen Muratori'schen Fragmentes in Zweifel zu ziehen, gemäss welcher der „Hirt" von Hermas, dem Bruder des Pius, also wohl Anfangs der vierziger Jahre des 2. Jahrhunderts geschrieben wurde [2]). Umgekehrt aber ist die Annahme Zahn's (S. 21), die im 1. Jahrh. bereits verfasste Schrift sei von dem Fragmentisten irrthümlich einem zur Zeit des Pius lebenden Hermas zugeschrieben worden, unhaltbar, selbst wenn man mit ihm die Abfassung des Fragmentes erst in's Ende des 2. Jahrh. verlegen wollte.

Nach Feststellung dieser Thatsache können wir also unbedenklich den Inhalt der Schrift für eine Beschreibung der Zustände in der römischen Kirche jener Zeit verwerthen. Allerdings ist dieselbe nicht ausschliesslich für die römischen Christen bestimmt gewesen; Hermas wird ja ausdrücklich angewiesen, sie durch Clemens den auswärtigen Städten zuzusenden. Aber wenn auch die in ihr enthaltenen Ermahnungen auf alle Christen berechnet sind, so geht der Verfasser doch, wie man leicht sieht, von den Zuständen in Rom, zum Theil sogar von denen in seiner eigenen Familie aus.

Die eigentliche Absicht, welche Hermas mit seinem auf Grund, sei es nun wirklicher, oder fingirter Ekstasen geschriebenen Buche verfolgt, ist ohne Zweifel, den erkalteten Eifer der Christen wieder anzufachen, eine grosse Geisteserneuerung herbeizuführen und auf diese Weise den Glanz und

---

1) Dass vis. 3, 5, wo von den Aposteln und den ihnen folgenden Lehrern die Rede ist, selbst wenn man dabei an deren unmittelbare Schüler denken wollte, nicht hindert, die Schrift erst im 2. Jahrh. entstanden sein zu lassen, zeigt Behm S. 32.

2) Willkürlich bestreitet Behm S. 71 die Angabe des Fragmentisten, dass der Verf. der Schrift wirklich Hermas geheissen habe, indem er diesen Namen für einen angenommenen hält.

die Blüthe der apostolischen Urkirche wiederherzustellen [1]). Er versucht dies natürlich vermittelst der Anschauungen, welche damals, in dem nachapostolischen Zeitalter die Christen erfüllten. Zwei Gedanken sind es darum, die durch alle Ermahnungen und Vorherverkündigungen sich hindurchziehen: erstens, dass die Christen, die Auserwählten Gottes, zu einem reinen, fleckenlosen Leben verpflichtet seien im Gegensatz zu der heidnischen, sündhaften Welt, dass also bei den wahren Christen, den „Heiligen“, von Sünde gar keine Rede sein könne; zweitens, dass das Weltende nahe bevorstehe, aber durch Gottes Langmuth etwas hinausgeschoben werde, um den Christen, die im Widerspruch zu ihrer Berufung nach der Taufe wieder in die Sünde zurückgefallen seien, Zeit und Gelegenheit zu der ihnen ausnahmsweise, darum auch nur einmal gestatteten Busse zu lassen [2]). Die thatsächliche Voraussetzung aber, von welcher der Verfasser ausgeht, ist die, dass die Christen, also zunächst die in Rom, lau, innerlich getheilt, schwankend (δίψυχοι) geworden sind, und darum eines mächtigen Antriebes, der bevorstehenden Reinigung eines grossen Busstages bedürfen, um wieder rechte Christen, Auserwählte Gottes, Heilige zu werden.

Hiermit beantwortet sich die Frage ziemlich von selbst, ob und in welchem Verhältniss der „Hirt“ zu dem Montanismus stehe. Dass die Schrift montanistisch oder halbmontanistisch sei, kann man Angesichts der vielen wesentlichen Differenzen zwischen ihrem Inhalt und den montanistischen Lehren nicht behaupten [3]). Eher liesse sich ihr eine antimontanistische Ten-

---

1) Sehr äusserlich urtheilt Hagemann Theol. Quart.-Schrift 1860, S. 31 ff., wenn er als Veranlassung der Schrift eine in Rom ausgebrochene Hungersnoth annimmt, die verbunden mit Erdbeben, Feuersbrünsten u. s. w. Hermas als Vorzeichen des nahen Weltgerichts vorgekommen wären.

2) Vgl. darüber besonders Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1865, S. 292 ff., der indess ebend. 1866, S. 29 ff. des Hermas Lehre von der Busse unrichtiger Weise so deutet, als lasse er nach dem von ihm angekündigten Busstage überhaupt keine Busse mehr zu, und verlange mit den Montanisten eine neue Epoche der Kirche, in welcher sie nur aus Reinen bestehen solle.

3) Diese Differenzen zusammengestellt bei Lipsius a. a. O. S. 36 ff.

denz zuschreiben. Der Verfasser kämpft ja gegen solche, die fremde Lehren einführen wollen und die Möglichkeit der Busse leugnen. Man hat auch die Hinweisung auf die „falschen Propheten“ als eine Polemik gegen die Montanisten aufgefasst. Allein, dass zur Zeit des „Hirten“ Montanus und seine Lehre schon in Rom Aufsehen gemacht haben sollten, ist schwer anzunehmen. Wahrscheinlich trat er erst einige Jahre nach dessen Erscheinen auf. Jene beiden Insinuationen lassen sich dagegen auch ohne die angeführte Annahme erklären. Die Möglichkeit der Busse konnte leicht von Rigoristen geleugnet werden, welche die Ausscheidung der Christen aus der sündigen Welt, wie sie im N. T. gelehrt war, mit aller Schärfe fassten. Fanden sie doch selbst in der bekannten Stelle Hebr. 6, 4 scheinbar einen biblischen Beweis für eine so scharfe Auffassung jener Lehre. Die falschen Propheten erscheinen aber in der Schrift ebenso wenig in dem besondern Lichte des Montanismus. Sie werden als ehrgeizige, hochmüthige Menschen geschildert, die auf Anfragen den Schwachen weissagen für Geld, und die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen vermeiden, weil sich hier ihre vorgebliche prophetische Gabe bald als Betrug entlarven musste. In dieser Schilderung liegt nichts Montanistisches[1]).

So kommen wir denn zu dem Ergebniss, dass der „Hirt“ zu dem Montanismus in keiner Beziehung steht. Gleichwohl erinnert er an ihn. Zum Theil dieselbe Wahrnehmung, dasselbe religiöse Bedürfniss, dieselbe eschatologische Erwartung, welche in Phrygien Montanus, freilich in exaltirter, schwärmerischer Weise auftreten liess, erzeugte in Rom unsere, wenngleich in der Form einer Apokalypse verfasste, so doch ihrer Tendenz nach nüchtern-praktische Schrift. Ging doch auch Montanus darauf aus, die allmälig sinkende und mit der Welt sich abfindende Christenheit an den halb schon vergessenen Gegensatz zu erinnern, in welchem das „Reich Gottes“ zu der Welt und ihren Einrichtungen und Zielen in der apostolischen Zeit gestanden hatte, und durch Wiederherstellung ursprünglicher Reinheit der Sitten sie zu erneuern. Auch verband sich bei ihm diese Schär-

1) So auch Zahn S. 106 f. — Lipsius a. a. O. S. 71 ff. will die falschen Propheten für Gnostiker halten.

fung des Gegensatzes zwischen Kirche und Welt nothwendig mit der Erwartung des nahen Endes aller Dinge.

Ob der Verfasser ein Judenchrist oder ein Heidenchrist war, ist eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Er scheint aber sowohl nach der apokalyptischen Form der ganzen Schrift, als auch nach dem Inhalte derselben im Einzelnen ein Judenchrist gewesen zu sein[1]).

Von der römischen Kirche gewinnen wir nun aus dem „Hirten" kein gerade erfreuliches Bild, wenngleich freilich nicht vergessen werden darf, dass der Verfasser die Zustände seiner Zeit nach dem apostolischen Ideal beleuchtet und beurtheilt. Er erwähnt auch solche, die keiner Busse bedürfen, weil sie die Taufunschuld unbefleckt bewahrten. Sie stehen ihm am Höchsten und sind den Engeln vergleichbar. Er kennt Martyrer, die freudig für ihren Glauben in den Tod gingen und durch ihr heldenmüthiges Sterben die Sünden ihres Lebens sühnten. Aber fast Alle bedürfen der Busse. Es gibt solche, die nur äusserlich gläubig sind, innerlich aber gänzlich von Gott abfielen und darum zu den Verworfenen zählen. In dieselbe Klasse gehören jene, welche in der Verfolgung ihre Glaubensbrüder verrathen haben und abgefallen sind. Ihnen ist keine Busse möglich. Wohl aber der grossen Menge der Christen, die, lau (δίψυχοι) geworden, in vielfache Verirrungen geriethen. Da werden solche erwähnt, die Alles wissen wollten und über ihrem hochmüthigen Streben die rechte Einsicht verloren, wie wir oben hörten, Gnostiker. Wenn auch Viele von ihnen zu Grunde gingen, so bekehren sich doch Manche von ihnen und vertrauen sich denen an, die wirklich Einsicht haben Andere verleugneten den Herrn in der Verfolgung, freilich nur äusserlich; auch ihnen ist noch

---

1) Dies ist auch die gewöhnliche Meinung. Vgl. Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1865, S. 269. Zahn S. 77. Caspari III, 299. Dagegen Andere, wie Hagemann Theol. Quart.-Schrift 1860, S. 11, sowie die Noten bei Gebhardt etc. p. 25. 38. 65 u. s. w. Ob man dies auch in alter Zeit erkannt hat, und sich darum in dem Papstbuch des 9. Jahrh. (noch nicht in dem des 6. Jahrh.) die Notiz über Pius findet: constituit, haereticum venientem ex Judaeorum haeresi suscipi et baptizari? Ohne Zweifel soll durch dieselbe der Bruder des Hermas als den Juden gewogen geschildert werden.

eine Gnadenfrist anberaumt. Nicht bloss die Kirchenvorsteher, sondern auch Andere, die sich in Streitigkeiten verwickelten, bedürfen der Ermahnung zum Frieden. Wieder Andere haben zwar den Glauben nicht verloren, führen aber ein heidnisches Leben und verkehren mit den Heiden. So sehr aber hat die Lauheit alle Kreise der Kirche ergriffen, dass selbst Familien, wie die des Hermas, der Bekehrung bedürfen. Mit seinem eigenen Hause soll Hermas das grosse Busswerk beginnen, welches zur Reinigung der Kirche bestimmt ist.

Die ihm zu Theil gewordenen Ekstasen und die daraus entstandene Schrift sollen gleichsam der Aufruf eines von Gott gesandten Propheten sein, der an die lau gewordene Christenheit ergeht, zu dem Eifer der ersten christlichen Generation zurückzukehren. Von einem Tage, einem bestimmten Termine wird gesprochen, der als besondere Gnadenfrist vor Eintritt des Gerichts von Gott anberaumt wurde. Das Ende aller Dinge wäre bereits eingetreten, wenn Gott nicht aus übergrosser Langmuth dasselbe hinaus geschoben hätte, um den lau gewordenen Christen noch einmal Gelegenheit zur Bekehrung zu bieten. Lange wird es sich aber nicht mehr verziehen, und wer nicht bald sich zur Busse bequemt, ist verloren.

Diese nur einmal gestattete grosse Reinigung, deren Herold und Verkündiger Hermas selbst ist, ideell an eine bestimmte Frist geknüpft, nach welcher dem Christen keine Verzeihung für die etwa dann noch zu begehenden Sünden in Aussicht gestellt wird, erscheint unter anderm Gesichtspunkte als die allgemein, aber nur einmal gewährte Möglichkeit, der nach der Taufe begangenen Sünden sich zu entledigen[1]). Hierin liegt kein Widerspruch,

---

1) Diese beiden Darstellungen sind aber nicht so scharf geschieden wie Zahn S. 356 glaubt, dass die erstere dem ersten Theile und die andere den beiden andern Theilen der Schrift zu Grunde läge. Anderseits ist es unrichtig, wenn bei Gebhardt etc. p. 83 die κλῆσις (mand. 4, 3), nach welcher es nur noch eine einmalige Busse gibt, als die Berufung zu der jetzt geschehenden Reinigung, und nicht als die Berufung zum Christenthume gefasst wird. Ebenso wenig können wir Lipsius a. a. O. S. 35 ff. beitreten, der in der Praxis zwischen Hermas und den Montanisten einen sehr wesentlichen Unterschied statuirt, in der Theorie von der Busse aber sie allzusehr einander nähert. Sim. 9, 18 ist zwar davon die Rede, dass

wie man auf den ersten Blick denken sollte. Vielmehr geht der Verfasser von dem Gedanken aus, dass der lau gewordenen Christenheit aus besonderer Gnade eine einmalige Busse gestattet sei. Weil er nun die Nähe des Weltendes voraussieht, ruft er Alle zur Busse auf, und so erhält seine Lehre von der einmaligen Busse ideel, oder wenn man will visionär, die Form der Ankündigung eines grossen Busstages. Weil aber die Lehre von der bloss einmal möglichen Busse die Hauptsache ist, wird ebenso sehr gegen die geeifert, welche die Möglichkeit der Busse für die Christen bestreiten, als gegen die, welche glauben, wiederholt, so oft sie sündigen, durch Busse mit Gott sich wieder versöhnen zu können. Freilich drückt Hermas sich selbst mand. 4, 3 sehr massvoll aus, indem er sagt, wer wiederholt Busse thue, werde schwerlich gerettet. Aber dies ist Angesichts der starken Betonung der Möglichkeit, nur einmal Busse thun zu können, welche sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, nur als ein Euphemismus zu fassen, an den indess die später eintretende Milderung der Disciplin leicht anknüpfen konnte. War die Lehre von der einmaligen Busse auch nicht gerade eine Consequenz des Glaubens an das nahe Weltende, so liess sie sich auf die Dauer doch nur auf dieser Grundlage festhalten. Sobald sich dieser Glaube immer sicherer als irrig erwies, legte dieselbe Erwägung, welche in der Zeit des Hermas bei jener Erwartung die einmalige Busse gestattete, die Möglichkeit wiederholter Busse nahe. So bestimmt hält aber Hermas an der Lehre der einmaligen Busse fest, dass er sie selbst auf einzelne Fälle anwendet. Mand. 4, 1 schreibt er vor, die Frau im Falle des Ehebruchs zu entlassen, nach ihrer Bekehrung sie aber wieder anzunehmen, dies jedoch nur einmal, weil die Busse nur einmal statthaft sei.

---

die Kirche bloss aus Reinen bestehen werde; allein hier denkt der Verf. an den Zustand der Kirche nach dem Weltgericht. Mand. 4, 3 aber wird die Busse nur als ein regelmässiges, immer wieder nach neuer Sünde zu ergreifendes Heilsmittel bestritten, nicht überhaupt, wie von den Montanisten. Auch können wir der Meinung Hagemanns Die römische Kirche Freiburg 1864, S. 53 nicht beipflichten, wonach mand. 4, 3 den bis dahin gläubig Gewordenen die einmalige Busse zwar gestattet werde, aber nicht den jetzt und in Zukunft sich zum Christenthum Bekehrenden.

Dem Gesagten gemäss ist es begreiflich, dass von einer eigentlichen Bussdisciplin oder gar von einem Sakramente der Busse mit stets sich wiederholender Absolution bei Hermas keine Rede sein kann. Wohl kennt Hermas ein Sündenbekenntniss; aber dies ist die Anerkennung der Schuld vor Gott. Dem Bekenntniss folgt die Ueberlieferung an den „Strafengel“, der die schmerzvolle Sühne vollzieht und dann den Sünder dem „Bussengel“ zur Erziehung übergiebt. In diesen apokalyptischen Bildern kann man nur die Keime der später durch die kirchlichen Autoritäten genau geregelten Bussdisciplin erkennen. Dieselben treten noch deutlicher hervor sim. 6, 4, wo das Strafmass für jede Sünde auf das 360fache des Genusses festgesetzt wird, insofern nämlich die Erinnerung an die erlittene Strafe so viel länger dauere als die an den verlebten Genuss.

Von sonstigen bemerkenswerthen Lehren des „Hirten“ heben wir noch die mit seinem sittlichen Rigorismus von selbst gegebene Anschauung über den Reichthum als ein Hinderniss, zur Seligkeit zu gelangen, hervor. Erst wenn die Reichen durch reichliche Almosen das Gebet der Armen für sich gewinnen, können sie das in dem irdischen Gut liegende Hinderniss, selig zu werden, überwinden.

Die von dem Judenchristenthum des Verfassers zeugende Engellehre enthält mehre theils befremdliche, theils leicht missverständliche Sätze. Er kennt gute und böse Engel, welche eine unwiderstehliche Gewalt über den Menschen ausüben, so dass der Beste, wenn er von dem bösen Engel getrieben wird, schlecht, und der Schlechteste, wenn der gute Engel ihn führt, gut wird. So verheisst auch der Bussengel dem Hermas, ihm bei seinem Bekehrungsversuche behülflich sein und die Christen zum Gehorsam nöthigen zu wollen. In die apokalyptische Sprache übertragen glaubt man hier schon die spätere Augustinische Lehre von der Prädestination und Unwiderstehlichkeit der Gnade zu vernehmen. Es dürfte diese der griechischen Theologie fremd gebliebene Anschauungsweise bei Hermas als Reminiscenz an die bekannten, von ihm zum Theil missdeuteten Ausführungen des Römerbriefes zu erklären sein.

Verfänglich in Bezug auf des Verfassers Christologie lautet seine Darstellung des Verhältnisses der Engel zu Gott. Die-

selben werden Gott sehr nahe gerückt, so nahe, dass man selbst geglaubt hat, den obersten derselben, Michael, mit dem Sohne Gottes identificiren zu müssen. Während nämlich nach der jüdischen Ueberlieferung sieben Engel „vor dem Angesichte Gottes stehen“ als die höchsten, kommen bei Hermas deren sechs vor, mitunter in Begleitung des Sohnes Gottes; Michael werden aber bezüglich des Volkes Gottes zum Theil dieselben Functionen zugeschrieben wie dem Sohne Gottes selbst. Daraus hat man geschlossen, Hermas nenne Sohn Gottes den obersten Engel Michael, und lasse diesen von den sechs übrigen Engeln, „die vor dem Angesichte Gottes stehen“, bedient und begleitet werden[1]). In Zusammenhang damit soll die monarchianische Gotteslehre des Verfassers stehen, nach welcher der h. Geist, identisch mit dem Sohne Gottes, die sich offenbarende Gottheit bedeute, aber doch bereits in die Idee von dem Geiste oder Sohne Gottes als des vor der Schöpfung daseienden Engels oder Weltschöpfers übergehe[2]). Auf diese Weise wäre also schliesslich dem Hermas der oberste Engel, Michael, dem Wesen nach mit Gott selbst identisch. Einem damaligen Judenchristen lag nun freilich eine solche Identificirung nicht gar so ferne. Wir erinnern bloss an den „Engel des Herrn“ im A. T. und dessen Verhältniss zu Jehova, dann wieder an die prophetischen Stellen, an denen Jehova selbst als Messias und Retter seines Volkes verheissen wird, und endlich an die Rolle, welche die jüdische Tradition dem Michael als dem Schutzgeist des auserwählten Volkes zuerkennt, sowie an die Identificirung Michaels mit dem Messias in spätern jüdischen Schriften. Aber bei Hermas wird eine solche Identificirung nirgends vollzogen[3]). Schreibt er dem obersten Engel Michael Functionen zu, die ihn dem Sohne Gottes gleichzustellen scheinen, so rührt dies daher, dass Michael, der Schutzgeist des auserwählten Volkes, nach der auch in der johanneischen Apokalypse (12, 7 ff.) ausgesprochenen bildlichen Vorstellung in der christlichen Zeit der Führer und Anwalt der Christenheit geworden ist. Dass hiernach seine Thätigkeit

---

1) Vgl. Gebhardt etc. p. 67.
2) So z. B. Lipsius a. a. O. S. 277 ff.
3) Vgl. Zahn S. 265 ff.

manche Züge erhalten musste, welche sie der des Messias selbst sehr ähnlich erscheinen liessen, liegen auf der Hand[1]). Eben darum aber, weil in dem Reiche Gottes Michael unter den Engeln eine so einzigartige Stellung und Beschäftigung erhielt, ward er von den sechs übrigen Erzengeln, die vor dem Angesichte Gottes stehen oder den Sohn Gottes begleiten, ausgesondert, wie auch diese wieder ihre besondere, sie vor den andern Engeln auszeichnende Thätigkeit erhalten.

Wichtiger und zugleich verwickelter ist die andere Frage, wie der Verfasser über die Trinität gedacht habe. Jeder Kenner der Dogmengeschichte weiss, dass die Namen „Sohn Gottes“ und „h. Geist“ noch nichts beweisen, und Hermas hat dieselben ohne Zweifel nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht[2]). Aber damit ist nicht gesagt, dass er Sohn und Geist mit einander identificirt und unter ihnen die sich offenbarende Gottheit versteht. Es würde zu weit führen, nachzuweisen, dass eine solche Anschauung innerhalb der Kirche überhaupt nicht vorhanden und auf Grund der apostolischen Ueberlieferung, wie die neutestamentlichen Schriften zeigen, selbst unmöglich gewesen sei. Die Auffassung des Hermas lässt sich am vollständigsten aus dem vielbesprochenen Gleichniss entnehmen sim. 5,2. 5 sqq.: der Knecht bearbeitet im Auftrage des Herrn den Weinberg und wird dafür zum Miterben des Sohnes erhoben auf Grund einer Berathung des Herrn mit seinem Sohne und seinen Rathgebern. Dieses Gleichniss wird im „Hirten“ selbst folgendermassen erläutert: dass der Herr mit seinem Sohne und seinen Rathgebern [d. i. den Engeln] sich über die Erhebung

1) Wenn eine gleichartige Beschreibung die sofortige Identificirung begründete, so müssten auch die sechs Engel mit dem Sohne Gottes oder dem h. Geiste identificirt werden. Denn vis. 3, 4 heisst es, Gott habe ihnen die ganze Schöpfung anvertraut, sie zu construiren und zu beherrschen.

2) Auch sim. 9, 13 erscheinen nicht die drei göttlichen Personen neben einander, wie Zahn S. 262 behauptet. Anderseits heisst es aber auch unrichtig bei Gebhardt etc. p. 119, Hermas halte den h. Geist bald für eine Kraft, bald für einen Engel. Der vielsinnige Gebrauch des πνεῦμα ἅγιον oder gar πνεύματα ist aus der Bibel wie aus den Vätern allgemein bekannt.

des Knechtes berieth, soll heissen: den h. Geist, der Alles schuf, liess Gott im Fleische wohnen, und da dieses mit dem Geiste tadellos zusammenwirkte, nahm er es mit dem Geiste als Genossen an. Auf diese Weise berieth er sich mit seinem Sohne und den Engeln, dem Fleisch den ihm gebührenden Lohn zu geben für die Knechtesdienste, die es dem Geiste erwiesen. An diese Erklärung wird die Ermahnung geknüpft, dafür zu sorgen, dass der in dem Fleische des Christen wohnende h. Geist mit demselben zufrieden sei; beflecke man es, so beflecke man den h. Geist selbst. Zur Vervollständigung nehmen wir noch das andere Bild dazu (sim. 9, 13): die auf den Felsen aufgebauten Steine werden mit ihm zu einem Monolith, weil die Gläubigen mit dem Sohne Gottes zu Einem Geiste und Einem Leibe werden. Erinnern wir endlich noch daran, dass, wie dem h. Geiste, so an anderen Stellen, z. B. sim. 9, 12 dem Sohne Gottes die Präexistenz und Betheiligung am Schöpfungswerke zugeschrieben wird, so dürfte sich folgende Anschauung als die dem Hermas eigenthümliche ergeben: den Sohn Gottes oder Logos nennt er, wie dies schon in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch begründet war, dann auch von andern Vätern, Tertullian, Irenäus, Hippolytus u. s. w. geschieht[1]), h. oder göttlichen Geist im Gegensatz zu der bei der Incarnation angenommenen Menschennatur, zum „Fleisch“ Nach paulinischem Vorgang fasst er den Zustand des menschgewordenen Logos als den der Erniedrigung: derselbe erscheint in dem Gleichnisse als Knecht, wie auch Paulus von der Knechtsgestalt redet, welche der Sohn Gottes angenommen habe. Mit dem Apostel lehrt dann Hermas weiter auch die Erhöhung des Menschgewordenen zur Belohnung der dem göttlichen Geiste, d. i. der göttlichen Natur, dem Logos unterthänigen und dienstbaren Menschennatur. Wie bei Christus die Gottheit im Fleische wohnte, so ist dies in analoger Weise bei dem Christen der Fall: der Mensch wird von dem göttlichen Geiste durchdrungen, wird ein Tempel Gottes. Wer also sein „Fleisch“ d. i. sich selbst entweiht, entweiht den göttlichen Geist, der in ihm wohnt. Durch diese Analogie zu der Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christus,

---

1) Vgl. Patr. ap. ed. Gebhardt etc. p. 152.

durch das Eingehen in ihn und die Verähnlichung mit ihm, durch diese Brüderschaft vermittelst Adoption verwächst der Christ mit Christus zu Einem Geiste und Einem Leibe. Wir erkennen in dieser ganzen Auffassungsweise sofort apostolische Lehren wieder und müssen darum den Verfasser von judaisirendem Monarchianismus in der bestimmtesten Weise freisprechen.

Es übrigt noch, die Frage aufzuwerfen, ob die Anschauungen und Lehren des Hermas bloss subjectiven Werth besitzen, oder ob wir dieselben als den Ausdruck der damaligen römischen Ueberlieferung und Denkweise betrachten dürfen. Wir sahen bereits, dass Hermas in keiner Weise sectirerische Tendenzen verfolgt, weder montanistische, noch monarchianische. Selbst sein Judenchristenthum mit der Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke und den opera supererogatoria geht nicht über den Jakobusbrief hinaus und verbietet, den Verfasser zu den Judaisten zu zählen. Sein Rigorismus, nach welchem aus besonderer Nachsicht Gott den Christen noch eine einmalige Busse gestattet, mit der spätern Lehre und Praxis der römischen Kirche freilich nicht übereinstimmend, erklärt sich, wie wir fanden, aus den Anschauungen und Erwartungen seiner Zeit. Als Bruder des Bischofes Pius hätte er überhaupt wohl kaum ohne scharfe Conflicte mit Lehren auftreten können, welche die römische Kirche verwarf. Wie immer es sich mit den gemeldeten Ekstasen verhalten mag, jedenfalls war Hermas eine religiös sehr angeregte Natur und von feinem sittlichen Gefühle, welches ihn auch kleinere Unvollkommenheiten und Schwächen als im Widerspruch zu dem christlichen Geiste stehend empfinden liess. Wir empfangen von ihm den Eindruck eines Mannes, der alle seine Kraft einzusetzen entschlossen ist zur Regeneration seines von der Höhe des apostolischen Ideales herabgesunkenen Zeitalters. Die Anordnungen und Ueberlieferungen der Apostel und apostolischen Männer sind ihm heilig und unverletzlich. Nach ihnen will er die Lehre und das kirchliche Leben geregelt wissen. Er gehörte ohne Zweifel zu den edelsten und unterrichtetsten Mitgliedern der römischen Kirche. Wir dürfen darum in seiner Schrift, selbst wenn sie den Intentionen des Bischofes Pius gänzlich fremd sein sollte, den im Allgemeinen objectiven Ausdruck der römischen Lehre und des reformatorischen Geistes erblicken,

welcher in streng kirchlich gesinnten und sittlich ernsten Gemüthern damals erwachte.

Diese Annahme wird vollauf durch die Bemerkung des Muratori'schen Fragmentisten bestätigt, der seinerseits wieder über den Werth der vorhandenen kirchlichen Literatur offenbar nicht seine subjective Meinung, sondern die Ueberzeugung seiner Zeit und seiner Kirche ausgesprochen hat. Sein Urtheil ist um so weniger verdächtig, als er den „Hirten“ durchaus nicht zu erheben, sondern, wie es fast scheint, im Widerspruch zu derartigen Versuchen, auf die ihm gebührende Stufe zu stellen sucht. Im Gegensatz zu den Apokalypsen der Apostel Johannes und Petrus sagt er vom „Hirten“, derselbe sei erst jüngst, in seiner Zeit in Rom von Hermas geschrieben worden, da dessen Bruder Pius den bischöflichen Stuhl von Rom eingenommen habe. Darum solle er zwar gelesen, aber nicht in der Kirche dem Volke vorgelesen werden, weil der Verfasser bis zum Ende der Zeiten weder den Propheten noch den Aposteln zugezählt werden könne. Diese Notiz macht ganz den Eindruck, als besorge der Fragmentist, man möchte mit der Zeit den „Hirten“ unter die kanonischen Schriften aufnehmen wollen. Er stellt darum seine Entstehung erst in nachapostolischer Zeit fest, und folgert daraus, dass er nie als prophetische oder apostolische Schrift behandelt werden dürfe. Anderseits aber will er ihm die verdiente Werthschätzung nicht entzogen wissen. Er erwähnt desshalb das nahe Verwandtschaftsverhältniss des Verfassers zu dem römischen Bischofe und erklärt ausdrücklich, man solle den „Hirten“ zur Privaterbauung gebrauchen. Wir haben hier ein unverdächtiges Zeugniss dafür, in welchem Ansehen die Schrift bald nach ihrem Erscheinen in den kirchlichen Kreisen Roms stand. Auch später ist sie in der Kirche selten desavouirt worden, wenn sie auch im Orient seit dem Ende des 4. Jahrh. aus dem kirchlichen Gebrauch verschwand[1]).

---

1) S. die kirchlichen Zeugnisse über Hermas bei Gebhardt etc. Patr. ap. III, XLVI sqq. Vielfach, wie von Clemens von Alexandrien, Irenäus u. A. wurde die Schrift selbst für kanonisch oder für den kanonischen Schriften ebenbürtig angesehen. Bloss Tertullian, der sie de orat. c. 12 schon erwähnte, hat erst in seiner montanistischen Periode de

Wir schliessen mit der für die damaligen Zustände charakteristischen Bemerkung, dass der Verfasser dieses so durchaus theologisch und streng kirchlich, ja prophetisch gehaltenen Buches, welches sich gleich bei seinem Erscheinen einer so grossen Anerkennung in Rom erfreute, nicht zum Klerus gehörte, sondern ein begüterter, wie es scheint, dem Kaufmannstande angehörender, verheiratheter Laie war[1]), vielleicht das angesehenste und einflussreichste Glied der ganzen römischen Kirche. Noch war also die freie prophetische Thätigkeit in der Kirche nicht erloschen, der Lehrberuf nicht an den geistlichen Stand gebunden, sondern die weitgreifendste, bedeutendste Wirkung ging von dem aus, der am meisten von dem göttlichen Geiste getrieben ward.

X.

Die Verfolgung Mark Aurels und die Kämpfe gegen Marcion und die Montanisten.

Dem Bischofe Pius folgte Anicet, der Ueberlieferung gemäss eilf Jahre regierend, also etwa 156—167[2]). Da Antoninus

---

pudic. c. 10. 20 in gehässiger Weise sie als Apokryph verworfen, während Eusebius (H. E. III, 25) sie zwar auch zu den unkanonischen Schriften zählt, aber von den häretischen oder apokryphischen Schriften ausnimmt und als lesenswerthes Erbauungsbuch bezeichnet. Erst in der bekannten Decretale des Papstes Gelasius (496) erscheint sie unter den Apokryphen.

1) Vgl. die Stellen bei Zahn S. 81 ff. Dass Hermas jedoch, wie hier ausgeführt wird, von seinen eigenen Kindern denuncirt worden, aber dem Martyrium entgangen und mit Vermögensconfiscation davon gekommen sei, können wir nicht für wahrscheinlich halten. In diesem Falle würde von den Kindern des Hermas sicher in anderer Weise die Rede sein.

2) Im Wesentlichen auf Waddington fussend sucht Lipsius (Zeitschr. für wiss. Theol. 1874, S. 188 ff. und Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 751 ff.) zu zeigen, dass der Martertod Polykarps auf den 23. Februar 155 oder 156 fiel, und, da er Anicet in Rom besuchte, dieser, der frühestens 154 den Bischofsstuhl bestiegen habe, dies 154 oder 155 gethan haben müsse. Gegen die fast allgemein mit Beifall aufgenommenen Untersuchungen Waddingtons Wieseler Christenverfolgungen S. 59 ff. (noch dazu Stud. u. Krit. 1880, S. 141 ff.), der das Martyrium der Gemeinde von

Pius 161 starb, um Mark Aurel Platz zu machen, reichte seine Amtsführung bis in die Zeit des neuen Kaisers, des stoischen Philosophen auf dem römischen Throne, an dessen sonst viel gepriesenen und geliebten Namen unter den Christen sich die Erinnerung einer grausamen, blutigen Verfolgung knüpfte.

Von dieser Verfolgung ward die römische Kirche weniger betroffen, als die in Gallien und in andern Provinzen. Und hier ging die Veranstaltung der Blutscenen, unmittelbar wenigstens, von den Statthaltern aus. Aber diese richteten sich bei ihrem Verfahren gegen die Christen doch meist nach dem Beispiel, welches ihnen in der Hauptstadt gegeben wurde, und so können wir aus der Thatsache, dass unter Mark Aurel im Osten wie im Westen, in Kleinasien wie in Gallien die Verfolgung entbrannte, schon schliessen, wie es damals auch in Rom müsse ausgesehen haben. Die zahlreichen Vertheidigungsschriften, welche damals von den Christen ausgingen, die von Melito, Apollinaris, Athenagoras, Justinus, Hermias, Tatian, Theophilus, beweisen einerseits, wie mächtig das Christenthum bereits geworden, nicht bloss durch die Zahl seiner Bekenner, sondern auch durch literarische Vertretung und geistige Leistungsfähigkeit; anderseits, dass jetzt, wie noch nie zuvor, das Bedürfniss der Abwehr und Vertheidigung sich herausstellte. Erdbeben und sonstige Landplagen waren es gewesen, welche man als göttliche Strafen ansah, die an den Christen gesühnt werden müssten. Dazu kam des Kaisers heidnische Frömmigkeit und der Eifer für die Erhaltung römischer Staatsreligion, sowie auch wohl die Abneigung des Stoikers gegen die in mancher Hinsicht gegensätzliche, in anderer Beziehung den Stoicismus weit übertreffende christliche Doctrin [1]).

Lyon nach Eusebius und Hieronymus in das J. 177 verlegt und mit dem Beginne des Pontifikats des Eleutherus zusammen fallen lässt, und danach den Amtsantritt Anicets auf 157 oder 158 festsetzt. Beide Berechnungen, letztere freilich noch mehr als erstere, lassen an Zuverlässigkeit zu wünschen übrig.

1) Vgl. die bekannte Stelle seiner Comment. XI, 3: „Wann ist die Seele wahrhaft bereit, sich von dem Leibe zu trennen und so entweder zu verlöschen oder zu zerstieben oder mit ihm fortzudauern? Wenn diese Bereitschaft aus dem eigenen Urtheil entspringt, wenn es nicht bloss aus Hartnäckigkeit geschieht, wie bei den Christen, sondern

Von einzelnen Martyrern, die in Rom starben, ist wenig bekannt. Der hervorragendste unter ihnen ist der in dem alten Sichem, dem jetzigen Nablus in Samarien geborene Justinus, der Martyrer und Philosoph [1]). Gleichzeitig mit dem Judenchristen Hegesippus weilte nämlich Justin, der theils zur Befriedigung seiner Wissbegierde, theils um für die christliche Lehre zu wirken, im Philosophenmantel grosse Reisen unternahm, unter Anicet in Rom [2]). Seine erstere, grössere Vertheidigungsschrift für die Christen hatte er noch an Antoninus Pius gerichtet, vielleicht da er selbst schon in Rom sich aufhielt [3]). Die zweite richtete er, entweder unter Antoninus Pius oder unter Mark Aurel, in Rom an den römischen Senat. Wir erfahren aus ihr, dass ein cynischer Philosoph Crescens, gereizt durch Justins scharfe Angriffe feindlich gegen ihn auftrat, derselbe, dessen Nachstellungen er um das Jahr 166 auch wohl seinen in Rom selbst erlittenen Martertod zu danken hatte [4]). Die Annahme, dass Justinus Presbyter gewesen sei und als solcher in Rom fungirt habe, stützt sich auf keine zureichenden Gründe [5]).

---

mit Ueberlegung und Würde und ohne Declamation, so dass auch Andere dem Eindrucke sich nicht entziehen können." Dazu Schneider Mark Aurels Meditationen. Breslau 1875, S. 178 ff.

1) Vgl. Aubé l. c. p. 345 sqq.

2) Eus. H. E. IV, 12. Dass Hegesippus unter Anicet in Rom war, berichtet er selbst (bei Eus. IV, 30). Es ist bereits wiederholt mit Recht darauf hingewiesen worden, dass Eusebius (H. E. IV, 16) und ihm nachschreibend Hieron. de vir. ill. c. 22 seine Worte missverstanden haben, wenn sie ihn sagen lassen, er sei unter Anicet nach Rom gekommen und dort bis unter Eleutherus geblieben.

3) Hiergegen könnte sprechen, dass er sagt: „in eurer Hauptstadt Rom ist Simon für einen Gott gehalten worden" (n. 26. 56), während er ap. 2, 1. 6 (in Rom weilend) sich ausdrückt: „in eurer Stadt"

4) Diese Thatsache ist in den Akten über sein Martyrium weiter ausgesponnen. Vgl. Aubé l. c. p. 354. Die volle historische Glaubwürdigkeit dieser Akten behauptet Caspari a. a. O. III, 368. Allzu bestimmt verlegt Wieseler S. 105 ff. die zweite Apologie in das J. 165 oder 166. Ueber die Abfassungszeit der beiden Apologien vgl. noch v. Engelhardt Das Christenthum Justins des Martyrers Erlangen 1878, S. 71 ff.

5) Das schon im Alterthum berühmte Martyrium der h. Felicitas und ihrer sieben Söhne (vgl. Act. SS. X. Juli), bald unter Antonin, bald

Ausser Hegesippus und Justinus finden wir zu dieser Zeit noch andere berühmte Männer der christlichen Kirche in Rom, zunächst Tatian, den Assyrer, der grosse Reisen gemacht hatte, um die Philosophie und das religiöse Leben aller Völker kennen zu lernen, und aus diesem Grunde auch Rom besuchte. Hier wandte er sich in Folge seiner Lectüre des N. T. dem Christenthum zu und wurde Justins Schüler. Gemäss seiner eigenen Angabe trachtete Crescens auch ihm nach dem Leben, aber ohne Erfolg. Wie lange er nach dem Tode seines Lehrers noch in Rom geblieben, wissen wir nicht. Nur so viel ist bekannt, dass er später Stifter einer gnostischen Sekte wurde [1]). Ob dies noch in Rom geschah, oder erst als er die Stadt verlassen, ist gleichfalls ungewiss. Jedenfalls aber hatte er Elemente für seine Irrlehre schon zu Rom in sich aufgenommen. Denn nach dem angezogenen Berichte des Irenäus bildeten Valentinianische und Marcionitische Lehren Bestandtheile seines Systems. Der Tod seines Lehrers Justin, zusammengenommen mit seinem Aufenthalt in Rom, scheint für ihn verhängnissvoll geworden zu sein; — ein neuer Beweis, wie viel Gefahr und Schaden der römischen Kirche damals aus dem Gnosticismus erwuchs.

In Rom gewann Tatian, noch rechtgläubig, einen Schüler in dem aus Asien stammenden Rhodon, der sich selbst so bestimmt als Schüler Tatians bezeichnet, dass er zu dessen

unter Mark Aurel verlegt, ist legendarisch. Vgl. Aubé l. c. p. 280 ff. Es scheint dem Martyrium der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne nachgebildet zu sein. Die von dem Liberianischen Chronisten von 354 auf den 10. Juli angesetzte Gedächtnissfeier von sieben Martyrern in verschiedenen Cömeterien wurde dann die Veranlassung zu der Zusammenstellung der sieben Namen: Felix, Philippus (in Priscillä), Martialis, Vitalis, Alexander (in Jordanorum), Silanus (in Maximi), Januarius (in Prätextati). Letzterer war vermuthlich einer der mit Xystus II. in der Valerianischen Verfolgung getödteten Diakonen. Vgl. unten. Die gegen diese Vermuthung angeführten Gründe bei de Rossi Bullett. 1863, p. 18 sqq. sind nicht stichhaltig, am wenigstens die Berufung auf die Itinerarien seit dem 7. Jahrh. Umgekehrt aber ist die Zusammenstellung des Januarius in Prätextati mit zwei Diakonen des Xystus ein Beweis dafür, dass aus den genannten sieben Martyrern erst nachträglich irriger Weise die „sieben Söhne der Felicitas“ gemacht worden sind.

1) Vgl. Tat. orat. c. Gr. c. 19. 35. Iren. adv. haer. I, 28, 1.

Lehrer Justinus in keinem Verhältniss gestanden haben kann. Demgemäss wird er wohl erst nach Justins Tode in Rom sich zum Christenthume bekehrt haben. Wir werden später auf ihn zurückkommen.

Noch unter Anicet[1]) begegnen wir in Rom dem ehrwürdigen, hochbetagten Bischof Polykarp von Smyrna, der gemäss dem Zeugnisse seines Schülers Irenäus[2]) den Apostel Johannes noch gekannt und von den Aposteln — das soll wohl heissen von Johannes — als Bischof von Smyrna eingesetzt worden war[3]). Wenn Eusebius (H. E. IV, 21) erzählt, Polykarp sei nach dem Berichte des Irenäus wegen der Osterfrage nach Rom gekommen, so trägt er in die Worte seines Gewährsmannes etwas hinein, was in denselben nicht liegt[4]). Die Osterfrage hatte damals die Bedeutung noch nicht, die ihr später beigelegt wurde. Der Bericht des Irenäus lässt uns dagegen ahnen, dass Polykarp aus einem weit wichtigern Grunde, vielleicht auf den Wunsch des Anicetus und der römischen Kirche nach Rom gekommen war. Irenäus sagt nämlich, nachdem er Polykarps unmittelbare Beziehungen zu den Aposteln hervorgehoben, dieser Apostelschüler, der nach dem Zeugnisse aller Kirchen Asiens die apostolische Ueberlieferung rein bewahrt habe, sei gewiss ein weit zuverlässigerer Zeuge der Wahrheit, als Valentin oder Marcion gewesen. Unter Anicet nach Rom gekommen, habe er viele Valentinianer und Marcioniten bekehrt durch die Erklärung, dass er die von der Kirche verkündigte Lehre als die alleinige Wahrheit von den Aposteln selbst noch empfangen habe. Dem Marcion habe er auf dessen Frage: „kennst du uns?" in's Angesicht geantwortet: „ich kenne den Erstgeborenen des Teufels"

---

1) Gemäss der Angabe des Hier. de vir. ill. c. 17, welche indess wohl nur auf einer Vermuthung beruht, wäre es noch während der Regierung des Antoninus Pius, also vor 161 gewesen.

2) Adv. haer. III, 3, 4.

3) Gegen die hyperkritischen Versuche, auch die Thatsache, dass Polykarp Schüler des Johannes, des Apostels Kleinasiens gewesen sei, in das Gebiet der Märchen zu verweisen, vgl. Hilgenfeld Zeitschr. für wiss. Theol. 1874, S. 305 ff. 1879, S. 145 ff.

4) Seine Angabe ist dann von Hieron. de vir. illust. c. 17 weiter verbreitet worden.

Wir hörten bereits, dass unter Anicet Marcion in Rom seine Blüthezeit erlebte, wie denn überhaupt Rom der Hauptsitz der Marcionitischen Sekte war. Da auch Valentin noch immer in der Stadt weilte und grossen Anhang besass, wird die römische Kirche jetzt noch mehr als unter Pius von der Irrlehre bedroht gewesen sein. In dieser Gefahr hat man vermuthlich den letzten Sprossen der apostolischen Zeit, den wohl allein noch lebenden Apostelschüler, Polykarpus herbeigerufen, damit er gleichsam als die lebendige apostolische Tradition in Rom erscheine und Zeugniss ablege, ob Marcion oder die römische Kirche mit der Lehre der Apostel in Uebereinstimmung sich befinde[1]).

Selbstverständlich kamen bei dieser für die damalige Zeit höchst bedeutsamen Anwesenheit des verehrten Johannesschülers auch andere kirchliche Fragen zur Sprache. Ueber Einiges von untergeordnetem Werthe konnte Polykarp mit Anicet sich nicht einigen, unter Anderm auch nicht über die Osterfrage, ob man das jüdische Pascha zu beobachten habe, wie es in Kleinasien auf Grund johanneischer Tradition geschah, oder nicht, wie es in der römischen Kirche Sitte war. Gleichwohl hielten die beiden Bischöfe Frieden miteinander, und zum Zeichen der Kirchengemeinschaft überliess der Bischof von Rom seinem Amtsgenossen aus Smyrna die Feier der h. Eucharistie[2]).

1) Wäre die Berechnung des Todesjahres Polykarps bei Lipsius a. a. O. richtig, wonach er bereits 155 oder 156 gestorben sein soll, so würde er gleich im Anfange der Regierung Anicets nach Rom gekommen sein. Dagegen spricht, dass erst unter Anicet Marcion in Rom seine Blüthezeit erlebte, seine Begegnung mit Polykarp aber eine bedeutende Wirksamkeit in der römischen Gemeinde zur Voraussetzung hat; ferner auch, dass dann das Martyrium Polykarps noch in die Zeit des Antoninus Pius fiele, während es wahrscheinlicher unter Mark Aurel Statt fand. Auch Keim Aus dem Urchristenthum, S. 153, der die Waddington'sche Berechnung nicht acceptirt, verlegt die Anwesenheit Polykarps in Rom frühestens zwischen 155 und 160.

2) So Irenäus bei Eus. V, 27. Die Ausdrücke τηρεῖν und μὴ τηρεῖν ohne weitern Zusatz, welche später noch zur Sprache kommen werden, bezeichnen die Beobachtung und Nichtbeobachtung der jüdischen Feier des 14. Nisan als des Ostertages. Das παρεχώρησεν τὴν εὐχαριστίαν hat man mitunter nehmen wollen für: er liess ihn zur Communion zu. Es ist aber ohne Zweifel dabei an die Abhaltung der Liturgie zu denken.

Die in Rom bestehende Verwirrung zu vermehren, kam auch noch eine Anhängerin des Alexandriners Karpokrates dorthin, der das Christenthum als eine philosophische Schule auffasste und im vermeintlichen Gegensatz zum Judenthum die Uebertretung des Gesetzes zum Prinzip seiner Sekte erhob. Marcellina, so hiess jenes ohne Zweifel übel berüchtigte Weib, erschien unter Anicet in Rom und verführte Viele, wie Irenäus berichtet[1]). Dass sie in Rom grosses Unheil angerichtet, lässt sich nicht bloss aus den verführerischen, die Unsittlichkeit zur Tugend stempelnden Grundsätzen schliessen, welche sie vertrat, sondern auch aus der Nachricht des damals (vielleicht auch in Rom) lebenden christenfeindlichen Philosophen Celsus, welcher die von ihr Verführten Marcellianer nennt[2]).

Wahrscheinlich in diesen bewegten Zeiten, in welchen das Christenthum in Rom durch gnostische und heidnisch-philosophische Systeme, besonders durch die Lehre Marcions so stark bedroht wurde, sah sich ein philosophisch gebildeter Judenchrist veranlasst, von seinem Standpunkte aus Gnosticismus und Heidenthum und mit letzterem auch die heidenchristliche, paulinische Richtung der christlichen Kirche zu bekämpfen. Die pseudoclementinischen Homilien[3]) sind der bedeutendste Versuch, ein judaistisches Christenthum in philosophischer Gestalt zur Geltung zu bringen, und gerade die Zeit Anicets, in welcher der Gnosticismus zu Rom so grosse Erfolge aufzuweisen hatte, musste als die geeigneteste erscheinen, mit einem solchen Versuche hervorzutreten. Ausserdem konnten die philosophisch oder vielmehr theosophisch gebildeten Judaisten sich mit der Bekämpfung des Gnosticismus und Heidenthums, wie sie kirchlicher Seits geleistet wurde, nicht für befriedigt erklären. So las-

---

Die Sprache machte dem kleinasiatischen Bischofe keine Schwierigkeit, da die Liturgie auch in Rom in griechischer Sprache gehalten wurde.

1) Adv. haer. I, 25, 6. Vielleicht ist hieraus die unrichtige Nachricht bei Hieron. ep. 132, 4 hervorgegangen: Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet.

2) Bei Orig. adv. Cels. V, 62.

3) Die gewöhnliche Annahme, dass die „Homilien" in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. entstanden seien, wird neuestens freilich wieder bezweifelt. Vgl Harnack Zeitschr. für Kirchengesch. 1877, S. 127; 1878, S. 62.

sen die Zeitverhältnisse in Rom gleich nach der Mitte des 2. Jahrh. es als sehr glaublich erscheinen, was auch aus innern Gründen sich als naheliegend ergibt und heutzutage von den meisten Kritikern angenommen wird, dass die dem römischen Clemens zugeschriebenen Homilien damals in Rom entstanden seien. Es ist hier nicht der Ort, auf die viel besprochene und noch immer nicht abgeschlossene Frage wegen der Clementinen des Nähern einzugehen [1]). Nur die Thatsache, dass sie auf Rom als ihre Geburtsstätte hinweisen und eine judaistisch-theosophische Bekämpfung des Gnosticismus bilden, verdient hier erwähnt zu werden [2]).

Rom und die in Rom bekannten Persönlichkeiten, Petrus und Clemens, der alte römische Presbyter, der hier mit dem als Martyrer verehrten Consul Flavius Clemens aus der kaiserlichen Familie identificirt wird, erscheinen in dem ganzen Roman so sehr im Vordergrunde, dass bei dieser Schrift nur an römische Ueberlieferungen, an einen römischen Sagenkreis und römische Abfassung gedacht werden kann. Der junge Clemens, so wird hier erzählt, mit den grossen Fragen beschäftigt, ob es ein jenseitiges Leben gebe, wie die Welt entstanden sei u. s. w., vernimmt in Rom die Kunde von dem in Palästina wirkenden Christus durch dessen Schüler Barnabas. Er entschliesst sich, selbst nach Palästina zu reisen, und wird in Cäsarea durch Barnabas mit Petrus bekannt gemacht. Er wohnt dessen Disputationen mit dem Magier Simon bei, in welchen die Lehren des

---

1) Vgl. die bei Lehmann Die Clementinischen Schriften Gotha 1869, S. 1 ff. angegebene Literatur. Der Baur'schen Schule war es nahegelegt, die Clementinen als den wahren Ausdruck der damaligen christlichen Lehre zu Rom aufzufassen, und in ihnen einen von dem frühern judaistischen Standpunkte aus unternommenen Unionsversuch mit der heidenchristlichen Richtung zu erblicken. — Die sog. apostolischen Constitutionen, deren Ursprung häufig auch in Rom gesucht wird, enthalten so wenig für die Geschichte der römischen Kirche bedeutsames Material, dass die Frage nach ihrem Ursprung für unsern Zweck gleichgültig erscheint.

2) Nur Uhlhorn Die Homilien u. Recognit. des Clem. Rom. Göttingen 1854 lässt die Homilien in Ostsyrien entstanden sein, aber schon mit der Bestimmung, in Rom für die Verbreitung ihrer Lehre zu wirken, während die Recognitionen dort selbst geschrieben sein sollen.

Christenthums und des Gnosticismus abgehandelt werden. Simon unterliegt, flieht vor Petrus, wird aber von diesem von Stadt zu Stadt verfolgt und bekämpft. Auf diesen Reisen ist Clemens des Apostels ständiger Begleiter.

Die Lehre der Clementinen ist die jüdisch-gnostische mit einem durch alles sich hindurchziehenden Dualismus: neben Gott existirt von Ewigkeit her die unerschaffene Materie; Adam ist der gute, Eva der schon von Natur böse Mensch; jedem wahren Propheten steht ein Lügenprophet gegenüber. Christus ist der höchste Prophet der Wahrheit, der Sohn Gottes, selbst aber nicht Gott, indem er von Gott in manchem Betracht sich unterscheidet. Die Polemik der Homilien richtet sich hauptsächlich gegen die Lehre Simons, nach welcher das unsichtbare göttliche Wesen von dem obersten in Simon erschienenen Gotte unterschieden werden müsse. Sie ist vorzüglich der Vertheidigung der „Monarchie", der Lehre von Einem Gott gewidmet. Zugleich wird auch die heidnische Götterlehre bestritten. Wie Anderes, so lässt insbesondere die starke Hervorhebung der Lehre von dem Einen Gotte, sowie die Erklärung (hom. 3, 4), dass zur Vertheidigung des Glaubens Irrthümer im A. T. angenommen werden müssten schliessen, dass der Verfasser vorzüglich den Marcionitismus bekämpfen will[1]).

Mit dem in Rom berühmten Namen des Clemens schmückte er seine Schrift, weil er auf diese Weise ihr die Autorität zweier kirchlicher Celebritäten, die ihm in Eine zusammenflossen, verschaffen konnte. Der alte Presbyter Clemens, der Ueberlieferung nach der Verfasser des apostolisch gehaltenen Briefes an die Korinther, von den ersten römischen Kirchenvorstehern der berühmteste, ragte nicht minder in der Erinnerung der inzwischen gefolgten christlichen Generationen hervor, als der Vetter des Kaisers Domitian, der mit der Marterkrone gezierte Prokonsul Flavius Clemens. Dass wir es geschichtlich hier mit zwei Personen zu thun haben, wurde früher gezeigt. Leicht aber konnten in der Tradition die beiden Persönlichkeiten ineinander fliessen, und dann ergab sich eine nach jeder Richtung hin so bedeutende und mächtige Erscheinung, wie die Geschichte der römischen

1) Vgl. Lehmann S. 336 ff.

Kirche ausser den Apostelfürsten, ihren traditionellen Gründern, keine mehr aufzuweisen hatte. Wollte Jemand durch eine auf römische Legenden aufgebaute Fiction seine eigenen Lehranschauungen begründen, so bot sich keine wirksamere dar, als die, deren Mittelpunkt der zum Theil sagenhafte Presbyter, Martyrer und Prokonsul Clemens war. Die römische Ueberlieferung machte ihn überdies wenigstens nach Einer ihrer verschiedenen Gestaltungen zum ersten Nachfolger Petri, oder, wie man damals noch sagte, zu dem ersten, von Petrus selbst eingesetzten Bischofe von Rom. So wurde diese kirchlich wie social hochstehende Persönlichkeit zu dem grossen römischen Apostel in die nächste Beziehung gebracht, der zugleich als Judenapostel dem judaistischen Pseudo-Clemens und seinen Gesinnungsgenossen als die willkommenste Autorität erschien.

Die judaistische Richtung der Schrift gibt sich vorzugsweise zu erkennen durch die Stellung, welche sie dem Apostel Jakobus von Jerusalem anweist, der noch specifischer als Petrus der Judenapostel war. Jakobus wird von dem Verfasser zum „Herrn und Bischof der Kirche" gemacht (Ep. Petri ad Jac.). Desgleichen lässt er den Clemens an Jakobus schreiben als an „den Herrn und Bischof der Bischöfe, der die Kirche von Jerusalem und alle Kirchen regiert" Bei dieser Auffassung des Verhältnisses Jakobi, „des Bischofes von Jerusalem" zu der ganzen Kirche ist nicht bloss auffällig, dass derselbe dem Petrus hierarchisch übergeordnet wird, der gleichwohl persönlich „wegen seines Glaubens" als „der feste Fels und das Fundament der Kirche" erscheint (Ep. Clem. ad Jac.[1]) und hom. 17, 19). So stark war sonst von Petrus nie, nicht einmal in Rom, als dem ersten Apostel gesprochen worden, wie es hier von Jakobus geschieht. Damals fiel dort noch Niemanden ein, die Verfassung der ganzen Kirche sich als eine monarchische vorzustellen. Wie von Petrus, so behauptete man auch von den übrigen Aposteln, dass die ganze Erde ihnen als Wirkungskreis vom Herrn überwiesen worden sei. Als Bischof der Bischöfe bezeichnete man den Petrus so wenig, wie die spätern Bischöfe der römischen

---

1) Nach Uhlhorns S. 105 Meinung würde dieser Brief zu den später zu erwähnenden sog. Recognitionen des Clemens gehören.

Kirche, obwohl diese allgemein als die hervorragendste und bedeutendste unter allen Kirchen galt. Nur Tertullian bedient sich des Ausdruckes „Bischof der Bischöfe“ in ironischer Weise, da er Zephyrins Bussordnung heftig tadelt. Und da er dem römischen Bischofe diesen Titel neben dem heidnischen „Pontifex maximus“ giebt, so liegt die Vermuthung nahe, dass er ihn eben aus den judaistischen Clementinen entlehnt, um das Opfer seiner Polemik recht verächtlich erscheinen zu lassen. Dass gerade unter den Judaisten die Vorstellung von einer kirchlichen Monarchie zuerst aufkam, finden wir sehr erklärlich. Sie übertrugen einfach die Idee des jüdischen Hohenpriesterthums auf die Einrichtung der Kirche. Ist es doch auch nicht zufällig, dass die Collegialverwaltung der Kirche, wie sie uns allenthalben in der apostolischen Zeit begegnet, zuerst und zwar sofort in Jerusalem durch die monarchisch-episkopale Verfassung in den Hintergrund gedrängt wurde. Die jüdische Denkweise war eher als die der Heidenchristen auf eine äussere, geschlossene Einheit gerichtet. Zudem war Jerusalem die wirkliche „Mutter aller Kirchen“, von der alle Kirchen ihren Ursprung genommen, die Kirche der „Säulenapostel“, an die man sich gewandt hatte, als die erste Streitfrage unter den Christen sich erhob. Dass die Judaisten diese Kirche als Mutterkirche verehrten und Jakobus, der sie bis zu seinem Lebensende leitete, als den Regierer und Herrn der ganzen Christenheit, war sehr natürlich. Die Kirche von Rom machte damals noch keinen andern Anspruch geltend, als den, die Tradition der beiden Apostel Petrus und Paulus zu besitzen, und als die Kirche der Hauptstadt der Welt unter allen die hervorragendste und angesehenste zu sein. Aber eben darum konnte ein römischer Judaist es wagen, die Kirche von Jerusalem in der besagten Weise zu verherrlichen und den Primatsgedanken so scharf und bestimmt zum Ausdruck zu bringen, wie man ihn selbst in dem Centrum der damaligen Kirche und Welt noch nicht kannte. Möglich, dass die Clementinen mit dazu beitrugen, die Primatsidee in Rom zu verschärfen; aber dass dieselbe erst aus den Clementinen geschöpft worden sei, ist eine geschichtlich nicht haltbare Behauptung.

Im achten Jahre der Regierung Mark Aurels, so berichtet Eusebius (H. E. IV, 27) starb Anicet, und es folgte ihm

auf dem römischen Bischofsstuhle Soter, acht oder neun Jahre lang, also etwa 167—175[1]).

Soter stand im Briefwechsel mit dem Bischof Dionysius von Korinth, oder vielmehr die von ihm vertretene römische Kirche hatte an die korinthische geschrieben und empfing dafür einen von Dionysius verfassten Brief, der nach dem Berichte des Eusebius (IV, 31) überhaupt viele Briefe an auswärtige Kirchen richtete. Von dem Schreiben der römischen Gemeinde wissen wir nur, dass es, Ermahnungen enthaltend, in Korinth an einem Sonntage bei dem Gottesdienste vorgelesen wurde, und dass nach der Versicherung des Dionysius es auch in Zukunft gleich dem „frühern, durch Clemens geschriebenen Briefe“ regelmässig zur Verlesung kommen sollte. Welchen Inhalt es gehabt habe, erfahren wir nicht. Nur können wir aus den Worten des korinthischen Bischofes sowie aus der Thatsache, dass es bei dem Gottesdienste vorgelesen wurde, schliessen, dass es kein bloss geschäftlicher Brief, sondern ein Schreiben paränetisch-religiösen Inhaltes gewesen sei. In neuerer Zeit hat man dasselbe in dem sog. zweiten Briefe des Clemens wiedererkennen wollen[2]). Aber obgleich letzterer durchaus in dem Geiste gehalten ist, wie wir ein Erzeugniss der römischen Kirche aus der Zeit Soters uns denken müssten, so kann namentlich nach dem jetzt vollständiger vorliegenden Texte desselben diese Identität nicht mehr behauptet werden. Zwar erinnert dasselbe einigermassen an den Pastor des Hermas[3]); aber diese Schrift ist ohne Zweifel bald auch

---

1) Das 8. Jahr Mark Aurels ist nach den Kaisertabellen des Eusebius nicht 168 sondern 167. Mit Recht setzt Lipsius Chronol. S. 186 Zweifel in die so bestimmte Angabe des Euseb, weil gleichzeitig auch ein Wechsel auf den Stühlen von Alexandrien und Antiochien von ihm angesetzt wird. Wenn Eusebius (V, 1) den Soter im 17. Jahre Mark Aurels sterben lässt, also 177, so scheint hier das Datum der Verfolgung, welche er auch in dieses Jahr verlegt, mit massgebend gewesen zu sein, während indess keine andere Thatsache zu Grunde liegt, als dass die Nachricht über jene Verfolgung bereits an Soters Nachfolger, Eleutherus gelangte.

2) So früher Hilgenfeld, der indess in seiner Ausgabe der beiden Clemensbriefe (Lips. 1876. p. XLVI) diese Meinung aufgegeben hat; vgl. noch Gebhardt etc. Patr. ap. I, XCI.

3) Mitunter hat man den Brief sogar in die engste Beziehung zum

ausserhalb Roms bekannt geworden. Anderseits giebt sich jener sogenannte Brief formell so bestimmt als eine Homilie zu erkennen, ohne jeden Anklang an eine Briefform, dass die Bezeichnung des römischen Schreibens als eines Briefes bei Dionysius auf ihn nicht passt. Endlich spricht dieser von dem Briefe der Römer, während in dem vorliegenden Text Eine Person redend auftritt, sich an eine „gegenwärtige“ Versammlung wendet und auf sich selbst als auf ein Beispiel der Bekehrung vom Sündenleben zum Christenthum verweist. Wir können darum mit Sicherheit behaupten, dass der sog. zweite Clemensbrief mit dem Schreiben des Soter und der römischen Kirche nichts gemein hat, letzteres vielmehr als leider verloren gegangen anzusehen ist[1]).

Wenn der Umstand, dass ein Ermahnungsschreiben der römischen Kirche gleich dem alten, vermuthlich von Clemens concipirten in Korinth bei dem Gottesdienste vorgelesen, demnach in den Rang eines liber ecclesiasticus oder ἀναγινωσκόμενον erhoben werden sollte, als ein Zeichen angesehen werden kann, in welchem Ansehen die Kirche der Hauptstadt bei den auswärtigen Kirchen stand, so erhalten wir aus dem Antwortschreiben des Dionysius, welches wohl ein Dankschreiben für den empfangenen Brief war, neues Licht für die Beurtheilung der Stellung der römischen Kirche in damaliger Zeit. Das ist

---

Pastor bringen wollen und ihn als ein von Clemens verfasstes Begleitschreiben aufgefasst. Vgl. Hagemann Theol. Quart.-Schrift. Tübingen 1861. IV. Aber diese Behauptung ist unbegründet. Wesentlich unterscheidet sich von dem judenchristlichen Hermas der Verf. des „Briefes“ durch sein bestimmt hervorgehobenes Heidenchristenthum.

1) Verf. und Ursprung jenes „Briefes“ kann uns also hier nicht weiter interessiren. Sicher ist es eine Homilie aus dem 2. Jahrh., um 160 oder 170 entstanden nach Holtzmann Zeitschr. für wiss. Theol. 1877, S. 401, zwischen 130 und 160 nach Harnack Zeitschr. für Kirchengesch. 1876, S. 329 ff.; aber woher stammend, ebenso ungewiss (vgl. Jakobi Stud. u. Krit. 1876. IV). Nur wegen ihres Verwandtschaftsverhältnisses mit dem „Hirten“ verweist Harnack a. a. O. S. 363 ihre Entstehung wieder nach Rom. Eusebius erwähnt das Schriftstück zuerst. Den Namen „2. Brief des Clemens“ erhielt es vielleicht durch die Erwähnung des „frühern“ (προτέρα) von Clemens geschriebenen Briefes [im Gegensatz zu dem jetzt von Rom erhaltenen]. Dass man es in alter Zeit mit diesem identificirt habe, wird indess von Eusebius nicht angedeutet.

eure Gewohnheit, so schreibt Dionysius an die römischen Christen, von Anbeginn an, allen Brüdern in mannigfacher Weise Wohlthaten zu erweisen und vielen Kirchen allenthalben in den Städten Unterstützungen zuzusenden. Auf diese Weise erleichtert ihr die Noth der Bedürftigen und gewährt den in den Bergwerken beschäftigten Brüdern Unterstützungen, die ihr ihnen von Anfang an zuschicktet, als Römer die von den Vätern ererbte Sitte der Römer bewahrend. Dies hat euer Bischof Soter nicht bloss beibehalten, sondern auch noch erweitert, indem er die übersandte reichliche Unterstützung den Heiligen darbot, und die ihn angehenden[1]) Brüder mit schönen Worten wie ein liebevoller Vater seine Kinder ermahnte.

Wir dürfen dieses interessante Fragment aus dem Dankschreiben des Dionysius dahin verstehen, dass die korinthischen Christen die wegen ihres Reichthums wie ihrer Wohlthätigkeit wegen berühmte römische Kirche um Unterstützungen angegangen hatten. Soter entsprach nach altem Herkommen ihrem Wunsche und fügte ein liebevoll und väterlich gehaltenes Ermahnungsschreiben bei. Wie die Kirche der Welthauptstadt nach jeder Richtung hin mit den bedeutendsten Mitteln und Kräften ausgerüstet war und in Folge dessen von Anfang an als die hervorragendste aller Kirchen galt, so brachte ihre Stellung im Centrum des Reiches es auch mit sich, dass sie, viele wohlhabende und vornehme Familien zu den Ihrigen zählend, die auswärtigen Gemeinden, welche vielfach aus Armen bestanden, mit Geldmitteln zu unterstützen vermochte. Der Bischof von Korinth hebt es ausdrücklich hervor, dass die römischen Christen durch diesen Wohlthätigkeitssinn sich als ächte Römer, als die Erben ihrer Väter erwiesen. Er wollte wohl sagen: als die ächten Kinder des alten römischen Volkes, welches durch seine Wohlthaten sich um alle Nationen und Provinzen des Reiches verdient gemacht habe. Man meint aus diesen Worten

---

1) ἀνίοντας wird von Valesius wiedergegeben mit peregre advenientes: die aus der Fremde kommenden. Wir glauben, hier entspricht dem Zusammenhange allein die Bedeutung von ἀνιέναι: angehen, um etwas bitten. Dionysius will sagen, Soter habe nicht bloss nach altrömischer Sitte Unterstützung geschickt, sondern derselben auch schöne, väterliche Ermahnungen hinzugefügt.

heraus zu fühlen, wie die damaligen Christen die hervorragende Stellung der römischen Kirche, welcher namentlich auch ihr Wohlthätigkeitssinn entsprach, in der ererbten Stellung Roms als der Weltstadt begründet fanden. Die Uebung der Wohlthätigkeit aber an den ärmern auswärtigen Gemeinden war wieder ein neues Band, durch welches Rom die andern Kirchen an sich fesselte und sich zu Dank verpflichtete. Demüthig hören wir Dionysius es preisen, dass Soter dem Geldgeschenke auch väterliche Ermahnungen hinzugefügt habe. Freilich verstand der Bischof von Korinth dies noch nicht in dem Sinne einer kirchlichen Unterordnung. Denn in einem an anderer Stelle von Eusebius mitgetheilten Fragmente desselben Briefes (H. E. II, 28) drückt er sich folgendermassen aus: „Durch diese eure Ermahnung habt ihr die beiden Pflanzungen Petri und Pauli, die Kirchen von Rom und Korinth miteinander vermischt, denn Beide haben auch, unser Korinth anpflanzend, in gleicher Weise uns unterrichtet, in gleicher Weise auch nach Italien gekommen dort zusammen gelehrt und sind in derselben Zeit des Martertodes gestorben.“ So weit war also Dionysius davon entfernt, in Soter den Nachfolger des Apostels Petrus zu erblicken, dessen Ermahnungen er unterwürfig oder gar widerspruchslos anzunehmen habe, dass er vielmehr der korinthischen Kirche denselben Ruhm wie der römischen zuspricht, von Petrus und Paulus angepflanzt worden zu sein, und in jenem von Rom übersandten Ermahnungsschreiben eine neue Verbindung dieser beiden apostolischen Pflanzungen erkennt.

Bemerkenswerth erscheint noch, dass Dionysius dem Soter den Titel „Bischof“ der Römer gibt, während er den Verfasser des ältern von Rom empfangenen Briefes schlechtweg Clemens nennt. In jener Zeit war also ohne Zweifel auch zu Rom der Name Bischof dem obersten Kirchenvorsteher allein vorbehalten [1]).

---

1) Lipsius Chronol. S. 189 schliesst aus der bereits erwähnten Aeusserung des Irenäus, die „Presbyter“ vor Soter hätten trotz der Abweichung in der Osterfeier den Frieden mit den Kleinasiaten aufrecht erhalten, Soter habe wohl in irgend einer Weise an dem um 170 zu Laodicea ausgebrochenen Osterstreit sich betheiligt. Aber Iren. will nur an die uralte Praxis der römischen Kirche erinnern, und da war das Verhalten Anicets, des Vorgängers Soters, die einzige Thatsache, die man

Von etwa 175 bis 189[1]) folgt auf dem römischen Bischofsstuhle Eleutherus, der gemäss dem Berichte des Zeitgenossen Hegesippus unter Anicet Diakon gewesen war. Bis in diese Zeit hinein hatte sich die Christenverfolgung unter Mark Aurel († 180) erstreckt, wie das bekannte Schreiben beweist, welches die unter der Verfolgung am meisten leidenden Gemeinden von Lyon und Vienne an die Christen in den Provinzen Asien und Phrygien sandten[2]). Denn diesem Schreiben waren Briefe von Martyrern an Eleutherus beigefügt, um den durch das Auftreten des Montanus in Phrygien eben ausbrechenden kirchlichen Streit zu verhindern. Von römischen Martyrien in jenen Jahren wissen wir nichts. Aber zu der in Rom bereits durch Valentin, Marcion[3]) u. A. angerichteten Verwirrung kam jetzt die neue montanistische.

Montanus und seine Prophetinnen, welche das Zeitalter des h. Geistes in der Kirche herbeiführen und im Gegensatz zu der in der Welt sich auf längere Dauer einrichtenden Kirche und Hierarchie die extremste Weltflucht und die Erwartung des baldigen Endes zur Grundlage ihres Systemes machten, traten bekanntlich in Phrygien auf. Im Abendlande muss Gallien zuerst die Wirkungen dieser überspannten Kirchenreform empfunden haben. Zwischen Gallien und Kleinasien, speciell Phrygien bestand damals, wie es scheint, viel Verkehr und wechselseitige Beziehung. Das erwähnte martyrologische Schreiben von Lyon und Vienne ist nach Asien und Phrygien gerichtet; ebendorthin auch Briefe von Martyrern in Sachen des Montanismus.

---

kannte. Er verwies darum auf die Vorgänger Soters, indem er das Verhalten Anicets als die römische Tradition annahm und als deren Vertreter die Bischofsreihe von Anicet bis auf Xystus zurück namhaft machte, über welchen die kirchliche Erinnerung wohl nicht mehr hinausreichte.

1) Eus. H. E. V, 24 lässt Eleutherus nur 13 Jahre regieren, während ihm sonst 15 zugewiesen werden. Dies kam wohl daher, dass er seinen Amtsantritt zu spät, in das Verfolgungsjahr 177 ansetzte.

2) Bei Eus. H. E. V, 2.

3) Wohl auf den fortgesetzten Kampf gegen die Gnostiker soll hingewiesen werden, wenn es im Papstbuch von Eleutherus heisst: iterum firmavit, ut nulla esca usualis a Christianis repudiaretur, maxime fidelibus, quam Deus creavit, quae tamen rationalis et humana est, und Pseudo-Isidor hieraus eine Decretale des Eleutherus verfertigte.

Ein montanistisch gesinnter Ascet Alcibiades wird in jenem Schreiben erwähnt, ferner ein Alexander aus Phrygien, Attalus aus Pergamum. Auch Irenäus, erst Presbyter, dann Bischof der Kirche von Lyon, stammte bekanntlich aus Kleinasien. Der eben genannte Alcibiades, ein überstrenger Ascet, wird von Eusebius (V, 5) mit Theodotus neben Montanus genannt, und von diesen Dreien erzählt, sie seien in Phrygien als Propheten aufgetreten. Alcibiades, in Gallien als Martyrer sterbend, wird also wohl die montanistische Lehre in diese Provinz übertragen haben. Durch seinen und seiner Gesinnungsgenossen Einfluss geschah es wahrscheinlich, dass, wie Eusebius berichtet, die Gemeinden von Lyon und Vienne ihrem Schreiben an die Kleinasiaten ein rechtgläubiges, aber doch in versöhnlichem Sinne gehaltenes Gutachten über die montanistische Richtung beifügten. Angeschlossen waren Briefe einzelner Martyrer, theils an die Kleinasiaten, theils an den Bischof Eleutherus von Rom gerichtet, welche zu Gunsten der Montanisten sprachen[1]). Wahrscheinlich rührten diese Briefe zum Theil wenigstens von Alcibiades und seinen Gefährten her. Dass die Gemeinden nur von Friedensliebe hierbei geleitet wurden, und keineswegs selbst montanistische Tendenzen hegten, erhellt aus dem Umstande, dass sie in jenem Schreiben melden, die Martyrer hätten eine wohlwollende und milde Behandlung der in der Verfolgung Gefallenen empfohlen. Wir entnehmen aber aus dem Ganzen, dass man auch in Rom schon um die montanistische Richtung gewusst haben muss; dass aber anderseits die Kirche ihr Verhalten den neuen Reformatoren gegenüber noch nicht bestimmt und klar geregelt hatte.

Jene Martyrer, fährt Eusebius (V, 6) fort, hätten auch den Presbyter Irenäus mit einem Empfehlungsschreiben nach Rom zu Eleutherus geschickt. Da Irenäus des Martyrer Pothinus Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Lyon wurde, hat

---

1) Es kann zweifelhaft erscheinen, ob Eusebius (V, 5) sagen will, die Martyrer hätten sich mit Eleutherus in Verbindung gesetzt, oder die Gemeinden von Lyon und Vienne; was aber der Sache nach keinen Unterschied begründet. Ferner ist es zweifelhaft, ob die Unterhandlung (πρεσβεύειν) mit Eleutherus bloss brieflich geschah, oder ob sie mit der gleich zu erwähnenden Sendung des Irenaeus nach Rom identificirt werden muss.

man mitunter, aber völlig grundlos und stark anachronistisch gemeint, Irenäus sei zum Empfange der Bischofsweihe nach Rom geschickt worden[1]). Ohne Zweifel hing die Sendung mit der Montanistenfrage zusammen, für deren Schlichtung gerade Irenäus als Kleinasiate, als ein versöhnlicher Charakter, vielleicht auch wegen seiner eigenen Erwartung des nahen tausendjährigen Reiches und wegen seines Glaubens an die Fortdauer der Prophetie und anderer Wundergaben in der Kirche besonders geeignet erschien[2]). Was die Gallischen Christen beabsichtigt hatten, erreichten sie nicht. Der Gegensatz, in welchen Montanus zur kirchlichen Ordnung trat, war ein zu tief greifender, seine Auffassung des Christenthums eine zu einseitige und beschränkte, als dass es nicht zwischen seiner Richtung und der in der Kirche herrschenden zum völligen Bruche hätte kommen müssen. Anderseits war freilich seine Uebereinstimmung mit den kirchlichen Grundlehren eine zu unbestreitbare, als dass der Scheidungsprozess sich rasch hätte vollziehen können. Wurde man schon in der Zeit des Eleutherus nicht bloss in Asien und Gallien von den montanistischen Tendenzen beunruhigt, sondern auch in Rom, wo alle Strebungen im römischen Reiche und speciell in der christlichen Kirche ihren Wiederhall fanden, so sollte es später daselbst noch zu vielen Verhandlungen und sogar Schwankungen kommen, bis es gelang, den Montanismus gänzlich auszustossen[3]). Ehe wir indess die Geschichte des Montanismus in Rom weiter verfolgen, müssen wir sehen, was sich unter Eleutherus sonst dort noch begab.

---

1) So Massuet Diss. ad Iren. II, 6 sqq. u. A.

2) Wenn einzelne kath. Schriftsteller behaupten, man habe von Eleutherus eine endgültige Entscheidung über die Montanistenfrage einholen wollen, so steht davon gar nichts im Texte. Im Gegentheil suchten die Christen Galliens auf Eleutherus zu wirken, dass der Kirchenfriede durch jene Frage nicht gestört werden möge, wie die Worte Ἐλευθέρῳ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἕνεκα πρεσβεύοντες zeigen.

3) Man könnte geneigt sein, die Anwesenheit des B. Abercius v. Hierapolis in Rom gleichfalls mit dem Montanismus in Verbindung zu bringen, wenn nicht die ganze aus Symeon Metaphrastes stammende Abercius-Legende gar zu zweifelhafter Natur wäre. Vgl. Tillemont Mémoires etc. II, 2, 540 sqq. Die neuere Literatur über Abercius, namentlich über sein angebliches, jedenfalls merkwürdiges Epitaph bei Caspari III, 354.

XI.

Das Muratorische Fragment.

Hier dürfte die richtige Stelle sein, dem sog. Muratorischen Fragmente unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Dieses merkwürdige, in einer Handschrift aus dem 8. oder 9. Jahrh. auf der Ambrosiana zu Mailand von Muratori entdeckte anonyme Fragment in lateinischer Sprache enthält ein Verzeichniss der kanonischen Schriften des N. T. mit Seitenblicken auf die in der „katholischen Kirche“ nicht angenommenen Bücher. Ehe wir die hier vor allem wichtige Frage erörtern, ob dasselbe der römischen Kirche und der Zeit des Eleutherus angehöre, theilen wir seinen Inhalt mit[1]).

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die beiden Evangelien Matthäus und Markus an die Spitze der kanonischen Schriften gestellt sind. Denn das Fragment beginnt mit den auf Markus sich beziehenden Worten: wobei er jedoch zugegen war und es so mittheilte[2]). Das dritte Evangelium, heisst es dann weiter, nach Lukas. Dieser wird als Arzt, als Begleiter des Paulus und als Nichtaugenzeuge des Lebens Jesu bezeichnet, welches er auf Grund seiner Nachforschungen geschildert habe. Johannes schrieb dann zu Folge einer Aufforderung seiner Mitaugenzeugen und Episkopen sein Evangelium, nachdem dem Apostel Andreas

---

1) Zu vgl. sind über dieses von den neutest. Kritikern viel besprochene Fragment die neutest. Einleitungswerke, dann Hesse Das Murat. Fragment. Giessen 1873, wo die bis dahin erschienenen Arbeiten vollständig benutzt und gewürdigt werden. Dazu kommt noch Harnack Zeitschr. für luth. Theol. 1874. S. 268 ff. Leimbach Ebend. 1875, S. 470. Hilgenfeld Zeitschr. für wiss. Theol. 1874, II. 1878, I. 1881, II. J. Schuurmans Stekhoven Het Fragment van Muratori. Utrecht 1877. Harnack Zeitschr. für Kirchengesch. 1879. III, 3 u. A.

2) Mit diesen Worten wird wiedergegeben, was Papias (bei Eus. III, 39) von Mark. sagt, dass er den Herrn selbst nicht gehört habe, wohl aber die Vorträge des Petrus, und dass er diese niedergeschrieben, wie er sich deren erinnert. Der Erklärung bei Hesse S. 60 ff. können wir nicht beitreten.

in der Nacht geoffenbart worden, dass Johannes aus jenem Kreise als Evangelist ausersehen sei. Bei aller Verschiedenheit, lehrt der Verfasser, stimmten die Evangelien, weil von Einem Geiste erfüllt, doch dem Inhalte nach überein, in der Erzählung von der Geburt, dem Leiden, der Auferstehung des Herrn, seinem Verkehr mit den Jüngern und seiner Wiederkunft. Nachdem dann noch des Johannes erster Brief erwähnt ist, wird mit der Apostelgeschichte des Lukas fortgefahren, in welcher der Verfasser das von ihm selbst Miterlebte berichte und darum sowohl das Martyrium des Petrus als Pauli Reise nach Spanien nicht erzähle[1]). Paulus habe an sieben Gemeinden geschrieben, womit die ganze über den Erdkreis verbreitete Kirche bezeichnet werde, wie auch Johannes in der Apokalypse an sieben Gemeinden schreibe, was er Allen gesagt wissen wolle. Ausser den (neun) Briefen an die sieben Gemeinden werden von Paulus noch der Brief an Philemon und die drei Pastoralbriefe erwähnt. Dann folgen die pseudo-paulinischen Briefe an die Laodicener und Alexandriner, welche, weil marcionitischen Inhaltes, in der katholischen Kirche gleich andern Schriften nicht angenommen werden könnten. Weiter werden der Brief des Judas aufgezählt und zwei Briefe (wahrscheinlich der zweite und der dritte) des Johannes, welche, wie die Weisheit Salomo's, ihm zu Ehren mit seinem Namen versehen seien[2]). Endlich die Apokalypse Johannis und die Apokalypse Petri, welche indess Einige in der Kirche nicht gelesen haben wollten. Der „Hirt" aber habe neulich, im Zeitalter des Fragmentisten, Hermas zu Rom geschrieben, während Pius, sein Bruder, als Bischof auf dem römischen Stuhle gesessen; wesshalb man ihn wohl lesen, aber öffentlich in der Kirche dem Volke nicht mittheilen solle, wie er auch bis zum Ende der Zeiten weder unter die der Zahl nach abgeschlossenen prophetischen, noch unter die apostolischen

---

1) Das ist wenigstens die wahrscheinlichste Deutung der dunkeln Worte: quia sub praesentia ejus singula gerebantur sicut et semote passionem petri evidenter declarat sed et profectionem pauli ab urbe ad spaniam proficiscentis

2) So sind wohl die Worte zu verstehen: Johannis duas in catholica habentur et [für ut] sapientia ab amicis salomonis in honorem ipsius scripta.

Schriften gerechnet werden könne. Von Valentin dagegen oder von Miltiades (?)[1]) sei durchaus nichts anzunehmen, ebenso wenig wie das Psalterium der Marcioniten[2]). Mit Basilides sei auch zu verwerfen der Asiate, der Stifter der Kataphryger (Montanus).

Dass das Fragment ursprünglich in lateinischer, und nicht in griechischer Sprache geschrieben wurde, ist wenigstens wahrscheinlich[3]), zweifelhafter, ob es in Rom oder in Afrika entstand. Aber selbst die Kritiker, welche seinen Ursprung nach Afrika verlegen, halten doch meist dafür, dass es die römische Ueberlieferung und Praxis bezüglich der kanonischen Bücher wiedergebe. Hierauf weist auch der gesammte Inhalt hin. Vielleicht schon bei der Nachricht über die Entstehung des Johannesevangeliums die Erwähnung des Andreas als Bruders des in der römischen Tradition lebenden Petrus. Sicherer die Erwähnung

---

1) Arsinoi autem seu valentini vel mitiadis etc. Hier scheint Arsinoi Arsinoe als Heimath des Valentin bezeichnen zu sollen: von dem Arsinoiten, d. h. Valentin u. s. w. Mitiadis steht wohl für Miltiadis; es ist aber ungewiss, wer mit diesem Namen gemeint sei. Vielleicht war es der Eus. H. E. V, 19 erwähnte Montanist, wenn dort nicht Ἀλκιβιάδης für Μιλτιάδης zu lesen ist.

2) Qui etiam novum psalmorum librum marcioni conscripserunt kann sich nicht auf das Vorhergehende beziehen, weil Valentin und Genossen doch kein Marcionitisches Buch geschrieben haben können. Der Text ist hier wie an vielen andern Stellen jedenfalls verdorben, und können wir Harnack Zeitschr. für wiss. Theol. 1876, S. 113 ff. nur so weit beistimmen, dass hier von einem Marçionitischen Psalmbuch die Rede ist. Mit Rönsch Zeitschr. für Kirchengesch. 1876, S. 310 ff. können wir aus sachlichen Gründen ebenso wenig Marcioni in dem Sinne von cum Marcione fassen, abhängig von dem folgenden conscripserunt.

3) Dagegen namentlich Hilgenfeld, neuerdings noch Zeitschr. für wiss. Theol. 1874, S. 218 ff. — War auch damals das Griechische noch die gewöhnliche Kirchensprache in Rom, so bedienten sich doch einzelne christliche Schriftsteller schon des Lateinischen. So z. B. Minucius Felix, der vermuthlich damals in Rom seine Apologie Octavius seu dialogus Christiani et ethnici disputantium schrieb, freilich das älteste grössere Erzeugniss christlicher Literatur in lat. Sprache. Dass er nicht erst in das 3. Jahrh. gehört und Nachahmer Tertullians ist, wie früher meist geglaubt wurde, sondern um 180 lebte, darüber vgl. Caspari III, 348. 412.

des Martyriums des Petrus und der, wahrscheinlich wenigstens in dem sog. ersten Korintherbrief des römischen Clemens angedeuteten spanischen Reise des Paulus. Die Auslassung des Hebräerbriefes erklärt sich sehr leicht unter jener Voraussetzung, weil derselbe, in dem eben genannten Schreiben der römischen Kirche reichlich verwendet, später aus der römischen Tradition verschwindet, da die Montanisten sich mit Vorliebe auf ihn beriefen. Als eigentlich paulinisch wurde er ja überhaupt vielfach nicht angesehen. Und da passte es ganz zu dem System unseres Fragmentisten, ihn auszuschliessen, da er auf symbolischer Grundlage nur sieben Gemeindeschreiben Pauli annehmen wollte. An Rom erinnert die Erwähnung von pseudo-paulinischen Schriften nach der Lehre Marcions, sowie dessen nochmalige Erwähnung am Schlusse in der Gesellschaft mit Valentin. Ferner die Berücksichtigung der Apokalypse des Petrus als einer bestritten kanonischen Schrift. Endlich die eingehende Besprechung des „Hirten“. Diesem in Rom verfassten Buche widmet der Fragmentist eine besondere Aufmerksamkeit; seine Entstehungszeit bestimmt er nach der Amtsverwaltung des römischen Bischofes, dessen Verwandtschaft mit dem Verfasser ihm genau bekannt ist.

Wann das Fragment geschrieben wurde, lässt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Wenn die Abfassung des „Hirten“ in die Zeit des Bischofes Pius verlegt wird, und es von dieser heisst: nuperrime temporibus nostris, so bezeichnet dies den Gegensatz zu dem apostolischen Zeitalter, in welchem die wirklich prophetische Apokalypse des Johannes entstanden sei, lässt also einen ziemlich weiten Spielraum. Jedenfalls ist das Fragment einige Zeit nach dem „Hirten“ geschrieben. Darauf deutet auch die Erwähnung des Montanismus und die damit zusammenhangende kühle Beurtheilung des „Hirten“ hin. Der Verfasser kann erst geschrieben haben, als die montanistische Bewegung auch in der römischen Kirche sich bemerklich machte, also, wie wir sahen, nicht vor der Zeit der Gallischen Martyrer und des römischen Bischofes Eleutherus. Anderseits muss er nicht lange nach dem ersten Auftreten des Montanus gelebt haben. Denn dieser wird ganz zuletzt erwähnt. Ausserdem spricht er sich in einer Weise über den „Hirten“ aus, dass man sieht: diese Schrift stand noch in einem sehr hohen Ansehen in Rom, wurde,

wie es scheint, von Manchen sogar als eine prophetische und kanonische Schrift behandelt. Hiergegen wehrt der Verfasser, indem er erklärt, das Zeitalter der Prophetie sei vorüber, die Zahl der prophetischen Schriften abgeschlossen, und bis zum Ende der Zeiten könne der „Hirt“ in den Kanon nicht aufgenommen werden. Das Fragment entstand also in einer Zeit, in welcher man auch innerhalb der Kirche noch vielfach an die Fortdauer der Prophetie glaubte und in Folge dessen die Entstehung neuer kanonischer Schriften für möglich hielt. Da nun aber die Verirrungen des Montanus und seiner Anhängerinnen diesem Ausklingen des apostolischen Zeitalters in Ekstase und Prophetie innerhalb der Kirche ein Ende machte, kann auch darum das Fragment nicht lange nach der Entstehung des Montanismus geschrieben sein. Dazu stimmt die zum Theil noch unbestimmte Umgrenzung des neutestamentlichen Kanons, welche den noch schwankenden Ueberlieferungen des 2. Jahrh. entspricht.

Die Tendenz des Verfassers geht aber sichtlich dahin, Angesichts der Rom bedrohenden dogmatischen Verwirrung Seitens der Valentinianer, Marcioniten, Montanisten die Quellen der richtigen Lehre festzustellen und vor den häretischen Religionsbüchern zu warnen. Er unterscheidet darum sorgfältig zwischen den „in der katholischen Kirche“ aufgenommenen, oder den prophetischen und apostolischen Schriften, dann Büchern, wie dem „Hirten“, welche, ohne eine massgebende Autorität zu besitzen, gelesen werden können, und endlich den verwerflichen Schriften der Häretiker. Während unter Anicet, vermuthlich von Rom aus veranlasst, Polykarp, der letzte lebende Zeuge der apostolischen Ueberlieferung, in Rom erschien, um gegen die Gnostiker die Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der apostolischen zu bezeugen, hatte man nach dem Auftreten des Montanus, da die Apostelschüler alle verstorben waren, kein anderes Mittel mehr zur Reinerhaltung der Lehre, als die Unterscheidung der die apostolische Tradition sicher enthaltenden Bücher von den später entstandenen, zumal den häretischen, vor denen man die Gläubigen als vor den unlautern Quellen warnte. Man darf wohl das Muratori’sche Fragment als den ersten Versuch dieser Art betrachten, der die Zeitgrenze bezeichnet zwischen der lebendigen, eines Schriftkanons nicht bedürftigen apostolischen

Predigt und der lebender Zeugen entbehrenden, und darum mit den Schriften der Apostel sich legitimirenden Kirchenlehre.

Dem Gesagten gemäss dürfen wir annehmen, dass in dem Muratori'schen Fragmente ein Kanonverzeichniss aus der römischen Kirche jener Zeit uns erhalten wurde, und können wir also auf Grund seiner Angaben uns ein Urtheil darüber bilden, welche neutestamentliche Schriften damals in Rom als unbestritten kanonisch angesehen wurden, und welche nicht. Als kanonisch werden anerkannt die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn Paulinischen Briefe und die Apokalypse des Johannes. Ferner wird die im Alterthum vielfach für kanonisch gehaltene, jetzt nicht mehr existirende (judenchristliche) Apokalypse Petri neben der Johanneischen Apokalypse aufgeführt; indess von ihr bemerkt, dass Einige sie in der Kirche nicht gelesen haben wollten, d. h. sie nicht als kanonisch ansähen. Ausserdem wird bei dem Evangelium des Johannes nebenbei dessen erster Brief erwähnt; dann werden die beiden andern Briefe des Johannes sowie der Brief des Judas als Schriften bezeichnet, welche zu Ehren dieser Männer geschrieben und mit ihren Namen versehen seien, und in der katholischen Kirche [als Erbauungsschriften] existirten. Eine ähnliche Stellung weist der Verfasser dem „Hirten" des Hermas an; nur findet er sich veranlasst, eine Art Warnung beizufügen, dass man diese Apokalypse nicht unter die apostolischen oder prophetischen Schriften rechnen solle. Der Brief an die Hebräer, sowie die Briefe des Jakobus und Petrus werden gar nicht erwähnt.

Warum der Hebräerbrief ausfiel, wurde beiläufig bereits bemerkt. Die römische Kirche hatte ihn wohl gekannt, wie ihr nach Korinth gerichtetes Schreiben beweist. Auch Hermas machte noch von ihm Gebrauch, wie denn der Gedanke (Hebr. 6, 4), dass der Verlust der einmal empfangenen Erleuchtung nicht wieder zu ersetzen sei, zu der Sittenstrenge des „Hirten" sehr wohl passt. Aber fast gleichzeitig, da die Montanisten jenes ideelle Prinzip buchstäblich in die Praxis einführen wollten, trat jener, wie es schien, dem Montanismus günstige Brief in der Beachtung der römischen Kirche wie des Abendlandes überhaupt zurück. Da ausserdem der Verfasser schon im Alterthum als unbekannt galt, oder wenigstens verschieden von der Person

Pauli, so wurde das Ansehen des Briefes um so mehr schwankend. Die Briefe des Jakobus und des Petrus aber fehlen auch wohl kaum in Folge eines Versehens. Sah der Verfasser nach der Ueberlieferung seiner Kirche sie für ächt an, was bezüglich des Jakobusbriefes und des ersten Petrinischen nicht zu bezweifeln ist, so konnte er sie nicht in die Reihe der bloss zu Ehren der Apostel geschriebenen und darum nicht für apostolisch gehaltenen, aber doch in der Kirche hoch angesehenen Schriften bringen, wie die Briefe des Judas und Johannes. Anderseits scheint er auch eine Sammlung „katholischer Briefe" noch nicht gekannt, und den didactischen Theil des N. T. auf die Paulinen beschränkt zu haben. Denn auch den ersten Brief des Johannes, den der Verfasser als ächt behandelt, citirt er nur, da er von dem vierten Evangelium spricht, ohne ihn eigentlich als eine kanonische Schrift aufzuführen. Im Grunde genommen übergeht er ihn also in seinem Kanonverzeichniss in derselben Weise, wie die Briefe des Jakobus und des Petrus, obgleich er ihn für apostolisch hält. Man scheint demnach in der römischen Kirche damals noch unter apostolischen und kanonischen Schriften unterschieden zu haben, was durch die Thatsache freilich nahe gelegt war, dass im N. T. selbst apostolische Briefe erwähnt werden, welche nie zu kanonischem Ansehen in der Kirche gelangten und bald spurlos verschwanden.

Dem Fragmentisten besteht also der neutestamentliche Kanon aus den Evangelien und der Apostelgeschichte, den Paulinischen Briefen und den Apokalypsen des Johannes und Petrus, wenngleich letztere nicht bei Allen als kanonisch gilt. Auf diese Weise erscheinen die drei Hauptapostel, welche nach Tertullian zu Rom in Beziehung standen, auch als Schriftsteller im Vordergrunde: Johannes mit dem Evangelium und der Apokalypse, Petrus mit seiner, wenn auch nicht von Allen angenommenen Apokalypse, Paulus mit seinen „an die ganze Kirche gerichteten" Briefen, dazu noch die beiden Letztern mit den Evangelien ihrer Begleiter Markus und Lukas.

XII.

Die Autorität der römischen Kirche im Kampfe gegen die Häresie.

Suchte der Fragmentist durch Feststellung der kanonischen, lesenswerthen und verwerflichen Schriften die Reinheit der Lehre zu sichern, so hören wir gleichzeitig einen berühmten Kirchenlehrer zu demselben Zwecke das Prinzip der mündlichen Ueberlieferung der von den Aposteln ererbten Doctrin betonen, — ein interessanter geschichtlicher Beweis, dass Schrift und Ueberlieferung schon damals nicht als zwei verschiedene, einander ergänzende, sondern als sich deckende und gegenseitig bestätigende Elemente aufgefasst wurden: wie das N. T. der authentische Ausdruck der apostolischen Lehre war, so wurde diese auch von den Bischöfen verkündigt, welche sie von ihren Amtsvorgängern bis zurück auf die Apostel empfangen hatten.

Sicher nämlich noch unter Eleutherus, aber wohl am Ende von dessen Regierungszeit, schrieb Irenäus sein berühmtes Werk „gegen die Häresien", welchem wir bemerkenswerthe Aeusserungen über die Autorität der mündlichen Tradition und die damit zusammenhangende Stellung und Bedeutung der römischen Kirche in damaliger Zeit verdanken.

Irenäus hat, wie wir bereits vernahmen, eine römische Bischofsliste hinterlassen, vielleicht dieselbe, welche Hegesippus zu Rom angefertigt hatte. Wie es zu verstehen sei, wenn die Vorsteher der römischen Kirche bis zu Linus hinauf schon als „Bischöfe" bezeichnet werden, haben wir früher gesehen. Aber von Petrus als dem ersten römischen Bischofe weiss Irenäus noch nichts. Er lässt die römische Kirche von „den Aposteln", d. h. ohne Zweifel von Petrus und Paulus gegründet und erbaut sein[1]). Die Führung des regelmässigen bischöflichen Amtes jedoch beginnt nach ihm erst mit Linus, dem die Apostel dasselbe übertragen haben sollen. Die Vorstellung des Irenäus ist

1) Adv. haer. III, 3, 3.

also offenbar die: Petrus und Paulus haben die Kirche zu Rom organisirt und geleitet, auf Grund ihres apostolischen Ansehens, ohne dass ihr Verhältniss zu der dortigen Kirche rechtlich geordnet gewesen wäre. Linus aber ward von ihnen als Bischof eingesetzt, dem dann Anenkletus folgte, u. s. w. Folgerichtig heisst es auch von dessen Nachfolger Clemens nicht, er sei der dritte Nachfolger Petri auf dem römischen Stuhle gewesen, sondern er habe als der dritte den Episkopat erhalten von den Aposteln her[1]) (τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται). Wiederum wird also Linus hier als der erste Bischof von Rom vorausgesetzt, und von dem Episkopate nur gesagt, dass er von den Aposteln (nicht etwa von Petrus allein) herstamme[2]).

---

1) Wenn es ibid. I, 27, 1 von Hyginus heisst, er besitze ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, und III, 4, 3 wiederum, er sei der neunte Bischof von Rom gewesen, so beruht dies sicher auf einer spätern Aenderung, wie auch an beiden Stellen die lat. Uebersetzung wenngleich nicht in allen Ms. octavus hat. Entweder erachtete man in einer Zeit, da (der nicht existirende) Cletus in die Bischofsliste bereits eingerückt war, die Zählung für unrichtig, oder gegen die Auffassung des Iren. zählte man Petrus als den ersten römischen Bischof. Die Ausdrucksweise an ersterer Stelle κλῆρον διαδοχῆς ἀπὸ κτλ. lässt nur die Zahl acht zu. Vgl. darüber die Noten von Massuet. Anders lautet schon die Bezeichnung z. B. bei Eus. V, 32, Victor sei von Petrus an (ἀπὸ Πέτρου) der 13. Bischof von Rom gewesen. Ueber die desfallsige Ausdrucksweise des Eusebius vgl. Friedrich Zur ältesten Gesch. des Primates. Bonn 1879, S. 27 ff.

2) Die Einsetzung der ersten Bischöfe schreibt Irenäus überhaupt den Aposteln zu III, 3, 1: habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos; n. 4: Polycarpus ab apostolis in Asia in ea quae est Smyrnis ecclesia constitutus episcopus; IV, 33, 8: quibus (episcopis) illi (apostoli) eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt; V, 20, 1: omnes enim hi (die Gnostiker) valde posteriores sunt quam episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias. Nirgends aber bezeichnet Irenäus die Apostel selbst als Bischöfe. Dieselbe Anschauung finden wir bei Tert. de praescr. c. 32, welcher die Häretiker auffordert: evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. So, fährt er fort, sei Polykarp von Johannes in Smyrna eingesetzt, in Rom Clemens von Petrus

Nachdem Irenäus dann die Succession in der römischen Kirche bis auf den damals lebenden Eleutherus fortgeführt, bemerkt er, dass mit der Aufeinanderfolge der Bischöfe die in der Kirche von den Aposteln her überlieferte Lehre bis auf die Gegenwart fortgepflanzt worden sei. Das soll heissen: dadurch, dass der Episkopat von den Aposteln einem Vertreter ihrer Lehre, und von diesem wieder einem Verkündiger derselben Lehre übertragen worden, habe man in der ununterbrochenen Reihenfolge der Bischöfe einer Kirche die Garantie für die Reinerhaltung der apostolischen Tradition. Dies ist offenbar eine ganz andere Vorstellung als jene mittelalterlich-moderne, dass die römische Kirche, oder gar ihr Bischof auserkoren sei, mit der Gabe der Unfehlbarkeit über alle Glaubensfragen zu entscheiden. Die Unveränderlichkeit der, nach des Irenäus Anschauung noch sehr einfachen und leicht mittheilbaren Lehre ist vielmehr dadurch gesichert, dass das kirchliche Lehramt von einem Rechtgläubigen auf den andern übertragen wird, also durch das unverbrüchliche Festhalten an dem ursprünglich von den Aposteln Ueberlieferten[1]).

---

ordinirt worden. Antecessor ist hier, da der „Erste“ keinen ihm gleichen Vorgänger haben kann, wie auch die Verbindung mit auctor zeigt, im weitern Sinne zu nehmen. Insofern ist der Apostel der Vorgänger des ersten Bischofes, als er ihm die Kirchengewalt übertragen hat. In demselben Sinne hätte Tertullian Christus als auctor et antecessor der Apostel bezeichnen können.

1) Ebenso an andern Stellen, wie IV, 26, 5. 32, 1 sq. 33, 8. Darum auch die Verweisung nicht an Rom, sondern überhaupt an die Kirchen, welche ihre Tradition unmittelbar von den Aposteln überkommen hatten: Etsi de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et liquidum est? (III, 4, 1). Und weiter ebendas.: Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Desgleichen III, 2, 2: quae (traditio) est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur. IV, 26, 2: Apostolorum doctrinam (presbyteri) custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant ad confirmationem et correptionem reliquorum. IV, 26, 5: Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem,

Keinen andern Sinn haben die andern viel besprochenen Worte, mit welchen Irenäus über den Vorrang der römischen Kirche sich äussert. Die Gnostiker, lehrt er III, 3, 1 sqq., seien zu widerlegen durch die Ueberlieferung, welche vermittelst der Nachfolge der Bischöfe von einem Geschlechte dem andern übergeben worden sei. Diese apostolische Ueberlieferung sei in der ganzen Welt bekannt und in jeder Kirche Jedermann zugänglich, der die Wahrheit erkennen wolle. Man könne in den einzelnen Kirchen die Bischofslisten zurück verfolgen bis zu den ersten Bischöfen, welche dort die Apostel selbst eingesetzt hätten, und sich überzeugen, dass diese Bischöfe nie solche Lehren vorgetragen, wie jetzt die Gnostiker. Hätten die Apostel eine Geheimlehre gehabt, so würden sie dieselbe den Bischöfen mitgetheilt haben, denen sie ihr eigenes Lehramt übertragen hätten. Aber weil es zu weit führen würde, die Successionen aller Kirchen aufzuzählen, so berufe er sich auf die Tradition, welche die sehr grosse, uralte und Allen bekannte, von den beiden ruhmreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründete und eingerichtete Kirche besitze, und auf den den Menschen verkündeten Glauben, der durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe dort bis auf die Gegenwart überkommen sei. Denn bei dieser Kirche müssten wegen ihres höhern Vorranges die Gläubigen von allen Orten her zusammenkommen, in ihr sei darum immer von den Gläubigen aller Orte die von den Apos-

---

apud quos [den Kirchenvorstehern] est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Die charismata Domini sind hier die Gnaden, wie sie sacramental durch die Hierarchie vermittelt werden: bei denen hat man also die Wahrheit zu suchen, welche auch mit der Spendung der Heilsmittel betraut sind, weil sie diese wie jene von den Aposteln empfingen. Unter die Gnaden oder Gaben, welche sie mittheilen, wird darum IV, 26, 2 geradezu auch die richtige Lehre gerechnet (charisma veritatis certum), welche sie selbst in Folge apostolischer Succession besitzen. Denselben Gedanken finden wir in der praef. ausgesprochen: „an dem in der Kirche überlieferten h. Geist nahmen zuerst die Apostel Theil und übergaben ihn den Rechtgläubigen, als deren Nachfolger wir an derselben Gnade Theil haben, sowohl an dem Hohenpriesterthume (ἀρχιερατεία) als an der Lehre.“

teln herstammende Tradition bewahrt worden[1]. Nun folgt die eben bereits besprochene römische Bischofsliste, zum Beweise der ununterbrochenen Succession in Rom bis auf den von den Aposteln selbst eingesetzten ersten Bischof Linus, und der damit gegebenen Unveränderlichkeit der Lehre. Als fernere Zeugen der apostolischen, unmittelbar von den Aposteln selbst empfangenen Ueberlieferung führt Irenäus dann den Polykarp an, der mit den Aposteln Umgang gepflogen und von ihnen zum Bischof von Smyrna bestellt worden sei. Dass er die apostolische Lehre der Kirche überliefert habe, dess seien alle Kirchen Asiens, sowie seine Nachfolger auf dem Stuhle von Smyrna Zeugen. Er beurkunde weit zuverlässiger die Wahrheit als die

---

1) Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Ueber die Erklärung dieser vielbesprochenen Stelle bemerken wir Folgendes: 1. Der Grundtext ist verloren, und sind wir darum zur Erhebung des Gedankens des Irenäus auf die lateinische Uebersetzung, also auf eine bloss mittelbare Quelle beschränkt. 2. Die Leseart potior verdient unbedingt den Vorzug vor der andern potentior. 3. Convenire ad aliquem heisst: bei Jemanden sich versammeln. 4. Omnis ecclesia wird in dem Text selbst erläutert durch: qui sunt undique fideles, in dem undique aber ist der Ort angedeutet, woher das convenire Statt findet, wie das ad hanc ecclesiam das Ziel des convenire ausdrückt. 5. Die potior principalitas bezeichnet den Vorrang, welchen die Kirche der Hauptstadt als solche vor allen übrigen Kirchen besass: denn sie wird als Grund dafür angegeben, wesshalb die Gläubigen von allen Orten her bei ihr zusammenkämen: die Hauptstadt war das Centrum des damaligen Weltverkehrs, und in Folge dessen die dortige Kirche der Sammelplatz von Christen aller Orten. In analoger Weise ordnet die Synode von Antiochien (a. 331 od. 341) (bei Harduin I, 595) an, dass der Bischof der Hauptstadt jeder Provinz Metropolit sein soll, „weil in der Hauptstadt Alle um ihrer Geschäfte willen von allen Orten her zusammenkommen (πανταχόθεν συντρέχειν)". Und in dem Briefe an Leo I, in welchem die Bischöfe der Provinz Arles die Gründe entwickeln, wesshalb die Kirche der Stadt Arles die Primatialkirche von Gallien sein müsse (Leo ep. 65), sagen sie: ad hanc ex omnibus civitatibus multarum utilitatum causa concurritur. 6. Als Folge des Zusammenströmens von Gläubigen aller Orten in Rom wird angegeben, dass dort die in der ganzen Kirche verbreitete apostolische Ueberlieferung sicher zu finden sei.

Gnostiker. Als er unter Anicet nach Rom gekommen, habe er durch seine Zeugnissablage viele Anhänger der gnostischen Irrlehre bekehrt. Desgleichen sei die von Paulus gegründete und von Johannes geleitete Kirche von Ephesus eine glaubwürdige Zeugin der apostolischen Tradition.

Fassen wir den Inhalt dieser ganzen Ausführung zusammen, so will Irenäus offenbar sagen: Die Neuerungen der Gnostiker sind zu widerlegen durch die apostolische Ueberlieferung, welche von den Aposteln den ersten Bischöfen, von diesen ihren Nachfolgern bis auf uns herab übergeben ward. Da jedem sterbenden Bischofe nur ein gleich Glaubender und Lehrender folgte, ist in dem Nachweis der bischöflichen Succession in einer Kirche zugleich der Beweis für die Reinerhaltung der apostolischen Lehre gegeben. Man könnte jenen Nachweis für alle Kirche liefern. Aber da dies zu weitschichtig sein würde, genügt es, sich auf die Succession und Tradition in der römischen Kirche zu berufen, welche gleichsam einen kirchlichen Mikrokosmos darstellt, indem sie nicht bloss die Tradition der Hauptapostel Petrus und Paulus besitzt, sondern in Folge des Verkehres der Christen aller Länder in ihr, als der Kirche der Hauptstadt der Welt, die Tradition, wie sie durch die ganze Welt verbreitet ist. Ohne Zweifel übertrug Irenäus bei diesem Gedanken, was auch den factischen Zuständen entsprach, das politisch und social von der Stadt Rom Geltende in kirchlicher Hinsicht auf die römische Kirche. Wie Rom die damalige Welt im Kleinen war, alle Nationen, Culte, Schulen, Richtungen in seinem Schosse trug, so strömten auch in der römischen Kirche Gläubige von allen Orten zusammen, wurden die Traditionen aller Kirchen dort mitgetheilt und fortgepflanzt[1]). Nannten die

1) Wie das convenire ad ecclesiam (Romanam) zu deuten sei, haben wir oben aus dem Sprachgebrauch und dem Zusammenhang klar zu machen versucht. Da diese Deutung mitunter für eine protestantisch-tendenziöse Erfindung ausgegeben wird, machen wir auf zwei sehr orthodoxe Schriftsteller des 12. Jahrh. aufmerksam. Herveus von Bordeaux (um 1150) erklärt in seinem Commentare Rom. 1, 8 (ed. Migne p. 604) wie folgt: Fides vestra, etsi nondum perfecta, iam tamen annuntiatur in universo mundo. Roma tunc erat caput mundi et de toto orbe illuc conveniebant atque Romanos suscepisse fidem christianae religionis ubique

Alten die Stadt Rom „die Welt im Kleinen“ (τῆς οἰκουμένης ἐπιτομή) oder „die Versammlung des Erdkreises“ (orbis terrarum conciliabulum)[1]), so galt dies gemäss Irenäus auch von der römischen Kirche. In ihr als der ἐπιτομή, dem conciliabulum der ganzen Kirche ward die in der ganzen Welt verbreitete apostolische Tradition bewahrt. Darum genügt es ihm, sich auf sie als auf die ausreichende Autorität gegen die gnostischen Irrlehren zu beziehen. Aus demselben Grunde trägt er aber anderseits auch kein Bedenken, der Aufzeigung der römischen Succession als fernern Beweis gegen die Gnostiker noch das Zeugniss der bis auf Polykarp und durch diesen auf die Apostel zurückreichenden Ueberlieferung der Kirche von Smyrna und desgleichen das der Kirche von Ephesus hinzuzufügen, welche die Lehre der Apostel Paulus und Johannes bewahre.

In der unumwundensten Weise hebt also an dieser ganzen Stelle Irenäus das Traditionsprinzip hervor, nicht eine den Personen der Bischöfe oder gar Eines Bischofes inhärirende Unfehlbarkeitsgabe. Ohne Zweifel hielt er es für möglich, dass ein Bischof, auch der römische, die apostolische Tradition verliess; dann aber wäre nach seiner Anschauung der Abtrünnige sofort durch einen Rechtgläubigen zu ersetzen gewesen, der den fallen gelassenen Faden der Ueberlieferung wieder hätte aufnehmen und seinem Nachfolger übergeben müssen. Es ist hierbei noch zu beachten, dass Irenäus nicht etwa an spitzfindige dogmatische Fragen dachte, die von einer kirchlichen Autorität zu entschei-

---

divulgabant, sicque iam securius ceterae per orbem nationes eandem fidem suscipiebant. Et haec est laus fidelium Romanorum, quia tale de eis exemplum ubique spargebatur. Ein päpstlicher Tendenzschriftsteller aber, Hugo Eterianus (um 1170) de haer. Graec. III, 16, bedient sich jener Redensart auf Grund der Missdeutung, dass Alle nach Rom kämen, um dort Gesetz und Urtheil zu empfangen: ad quam homines undique terrarum conveniunt. Dass er hier an die Stelle des Irenäus gedacht hat, muss man vermuthen, weil er kurz vorher, was Irenäus freilich nur von der in dem Korintherbriefe der römischen Kirche vorliegenden Thatsache äussert, als eine Machtbefugniss auf den Papst überträgt: antiquioris Romae praesidem potestatem a Petro accepisse fidem renovandi, ut verbis Patrum utar.

1) Vgl. Caspari a. a. O. III, 276.

den gewesen wären, sondern die einfachen, grossen christlichen Lehren von Gott, der Schöpfung, der Erlösung, dem Gerichte waren es, die er als die Bestandtheile der leicht fortzupflanzenden und von den gnostischen Irrlehren sofort zu unterscheidenden apostolischen Tradition im Auge hatte.

XIII.

Fortgesetzter Kampf gegen Gnostiker und Montanisten.

In derselben Zeit, als Irenäus sich den Gnostikern gegenüber auf die in der Kirche unverändert fortgepflanzte apostolische Lehre berief, welche man in der die Ueberlieferung der Gesammtheit wiederspiegelnden römischen Kirche antreffe, wurde diese Kirche selbst beständig von den Unruhen in Spannung gehalten, welche dort die Häretiker erregten. Namentlich Gnostiker, insbesondere Marcioniten und Montanisten waren es, welche in Rom fortwährend Anhänger zu gewinnen suchten und einen lebhaften, auch literarischen Kampf hervorriefen. Nach Justinus dem Martyrer, der gegen Marcion geschrieben hatte, trat nun dessen mittelbarer Schüler Rhodon gegen die Marcioniten auf den Kampfplatz. Wir hörten bereits, dass Rhodon ein Schüler Tatians war, ehe dieser nach seines Lehrers Justinus Tode, vermuthlich noch in Rom selbst, sich Valentinianische und Marcionitische Lehren angeeignet hatte.

Aus Rhodons Schrift gegen die Marcioniten hat uns Eusebius ein interessantes Fragment aufbewahrt[1]), aus welchem wir erfahren, dass die Marcioniten sich in mehre Zweige spalteten, je nachdem sie Ein Prinzip annahmen wie Apelles, über welchen Rhodon am günstigsten urtheilt, oder zwei Prinzipien, wie Potitus und Basilikus, oder gar drei, wie Syneros. Von Apelles berichtet Rhodon insbesondere, dass er in einer Unterredung mit ihm vieler Irrthümer überführt worden sei und darum schliesslich erklärt habe, man solle überhaupt den Glauben nicht untersuchen, sondern Jeder bei dem Glauben verharren, den er ein-

1) H. E. V, 16.

mal habe; worauf es ankomme, das sei der sittliche Wandel[1]). Ausser seinem Werke gegen Marcion verfasste Rhodon noch andere, insbesondere exegetische Schriften, wie einen Commentar zum Hexaemeron, zu dessen Abfassung er wohl auch durch die Marcionitische Irrlehre veranlasst wurde, sowie er auch wenigstens die Absicht hatte, ein exegetisches Werk seines Lehrers Tatian zu veröffentlichen.

Irenäus setzte gleichfalls seinen literarischen Kampf gegen die Gnostiker, besonders gegen den in Rom lebenden und Viele verführenden Florinus fort. Derselbe war dort vermuthlich wegen seiner gnostischen Irrlehre seines Priesteramtes entsetzt worden. Irenäus richtete einen offenen Brief an ihn „über die Monarchie, oder dass Gott nicht der Urheber des Bösen sei“ Als später Florinus sich Valentinianische Irrthümer aneignete, schrieb Irenäus eine weitere Schrift gegen ihn, aus welcher, wie aus jenem Briefe, Eusebius[2]) uns wieder Bruchstücke mitgetheilt hat. Wir entnehmen aus denselben, dass Irenäus auch in diesen Schriften sich vorzüglich auf die bis zu den Aposteln zurückreichende Tradition gegen den Gnostiker berufen hat; besonders auf seinen Lehrer, den Johannesschüler Polykarp. Er erinnert den Florinus daran, wie er in seiner Jugend selbst sich Polykarp ge-

---

1) Wenn Tertullian (de praescript. c. 30) von Apelles berichtet, derselbe habe wegen eines sittenlosen Wandels von Rom nach Alexandrien flüchten müssen, und sei dann wieder nach Rom zurückgekehrt, um sein sittenloses Leben — nicht mehr Marcionite — fortzusetzen, so stimmt das mit dem Berichte des persönlich gegen ihn in Rom auftretenden Rhodon nicht überein, der ihn τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος καὶ τὸ γῆρας nennt. Die Angabe Tertullians, dass Apelles aufgehört habe, Marcionit zu sein, welche er de carne Ch. c. 1 wiederholt, wird wohl der Thatsache ihre Entstehung verdanken, dass er sich zu Einem Prinzip bekannte. Nur formell unterscheidet sich von der Nachricht Rhodons die des Hippolytus (Phil. VII, 38), Apelles nehme ausser dem guten Gott noch den Demiurg, den mit Moses redenden, und den bösen an; denn er fügt bei, diese letztern nenne er Engel. Vgl. noch Ps.-Tert. de praescr. c. 51 und dazu Harnack De Apellis gnosi monarchica Lipsiae 1874, der Apelles um 180 sterben lässt. Aus obiger Angabe Tertullians über den Wandel des Apelles ist auch die Nachricht bei Hieron. ep. 132, 4 hervorgegangen: Apelles Philumenen suarum comitem habuit doctrinarum.

2) H. E. V, 18. 23.

nähert, und erwähnt, dass er, Irenäus, sich noch genau des Ortes entsinne, wo Polykarp gelehrt, seines Ganges, seiner Haltung, seiner Lebensweise und seiner Gestalt, dessen, was er von Johannes und den übrigen Jüngern über den Herrn gehört habe u. s. w.[1]).

Die äussern Verhältnisse der römischen Kirche hatten sich während des Pontificates des Eleutherus günstig gestaltet. Als er ungefähr fünf Jahre Bischof war, folgte dem die Christen verfolgenden Philosophen Mark Aurel der Kaiser Commodus (180—192), unter welchem Eleutherus mit seiner Kirche und den Kirchen des ganzen römischen Reiches einer wohlthätigen, die Verbreitung des Christenthums in allen Kreisen der Gesellschaft begünstigenden Ruhe genoss. Nach Dio Cassius (LXXII, 4) war dies dem Einflusse der den Christen gewogenen kaiserlichen „Concubine" Marcia zuzuschreiben[2]). Diese Nachricht stimmt mit der Angabe des Irenäus[3]) sehr gut überein, wonach unter Commodus sich Christen sogar im unmittelbaren Dienste des Kaisers befanden. Gleichwohl kamen, wie wir aus den zeitgenössischen Kirchenschriftstellern erfahren[4]), einzelne Martyrien vor, theils weil die Statthalter in den Provinzen das frühere christenfeindliche Verfahren nicht völlig aufgaben, theils weil auch in Rom selbst mitunter die nicht aufgehobenen Gesetze gegen die Christen zur Anwendung gebracht wurden. Ein berühmtes Beispiel dieser Art ist das von Eusebius (V, 24)

1) Eusebius a. a. O. erwähnt in Gemeinschaft mit Florinus als einen verwandten, also auch gnostischen Irrlehrer in Rom den Blastus. Wie wir später sehen werden, war aber Blastus nur in den Osterstreit verwickelt und stand dem Gnosticismus, so viel wir wissen, fern.

2) Wahrscheinlich ist sie selbst Christin gewesen. Phil. IX, 12 wird sie φιλόθεος genannt, und erzählt, ein Eunuche, der Priester Hyacinth, habe sich für ihren Erzieher ausgegeben. Vgl. Aubé Le christianisme de Marcia (Revue archéol. Paris 1879. Mars. p. 154 sqq.), wo mit Recht die Beziehung einer Inschrift auf sie durch de Ceuleneer Marcia la favorite de Commode (Revue des questions hist. Juillet 1876, p. 156 sqq.) zurückgewiesen wird. Ein Grabstein aus dem J. 217 erwähnt einen Christen Prosenes als Freigelassenen Mark Aurels und als Kämmerer (cubicularius) des Commodus, vgl. de Rossi Inscript. christ. I, 9.

3) Adv. haer. IV, 30, 1.

4) Iren. adv. haer. IV, 33, 9. Tert. ad Scap. c. 5.

berichtete Martyrium des hochgebildeten christlichen Philosophen Apollonius. Derselbe war in Rom von Jemanden seines christlichen Bekenntnisses wegen verklagt worden. Da der Ankläger den Beweis für seine Denunciation nicht zu führen vermochte, ward er dem Gesetze gemäss zum Tode verurtheilt. Von dem Richter indess gebeten, vor dem römischen Senate selbst Rechenschaft über sein Bekenntniss zu geben, verfiel Apollonius durch Senatsspruch nach den einmal bestehenden Gesetzen wegen seines christlichen Glaubens gleichfalls dem Todesurtheil[1]).

Nach dem eben erwähnten Zeugnisse des Irenäus, welches durch die Angabe des Eusebius (a. a. O.) dahin ergänzt wird, dass unter Commodus viele der vornehmsten und reichsten Familien in Rom sich zum Christenthum bekannten, haben wir anzunehmen, dass die römische Kirche nun anfing auch in äusserer, gesellschaftlicher Beziehung mächtig aufzublühen und einflussreich zu werden. Freilich war das Christenthum in Rom, wie wir sahen, schon sehr frühe in hocharistokratische Kreise, noch im ersten Jahrh. selbst in die kaiserliche Familie eingedrungen. Aber die seit Domitian stets in der Luft schwebende Verfolgung, die seit Trajan erlassenen Bestimmungen gegen das Christenthum als eine religio illicita liessen doch gerade in der Hauptstadt selbst zahlreichere Uebertritte der alten römischen Patriziergeschlechter zu der verbotenen Religion nicht aufkommen. Erst als während der zwölfjährigen Regierung des Kaisers Commodus christliche Einflüsse in der unmittelbarsten Nähe des schwachen und nichtswürdigen Regenten thätig waren, und die christenfeindlichen Gesetze nur selten und ausnahmsweise zur Anwendung kamen, schienen vorläufig wenigstens die Hindernisse beseitigt, welche bis dahin die Bewohner römischer Villen und Paläste vielfach abgehalten hatten, sich im Verein mit Leuten

1) Wenn Hieron. de vir. ill. c. 42, cf. ep. 70, 4 Apollonius als Senator und Verf. einer Apologie bezeichnet, so ist diese doppelte Angabe vielleicht nur aus der Einen Thatsache entstanden, dass, wie Eusebius berichtet, derselbe in der Senatsversammlung eine apologetische Rede über das christliche Bekenntniss hielt. Nach Eusebius stand diese Vertheidigungsrede in den Akten seines Martyriums. An ersterer Stelle sagt auch Hieronymus, Apollonius habe sein insigne volumen im Senate vorgelesen.

aller Stände, bis zu ihren eigenen Sklaven herab, zu der Lehre vom Kreuze zu bekennen.

Die Angaben der Kirchenschriftsteller finden wir bestätigt durch die Ergebnisse der ältern und neuern Katakombenforschung. Dem Ende des 2. Jahrh. und der nächstfolgenden Zeit werden die meisten Gräber der Flavier, Claudier, Ulpier, Aurelier angehören, welche in der Katakombe der h. Agnes entdeckt wurden. Wohl von dieser Zeit an fanden auch in St. Lucina, wo gleichfalls das erste den römischen Bischofsstuhl besteigende Mitglied einer hocharistokratischen Familie, Cornelius († 253) beigesetzt wurde, ein Cäcilius Faustus, Faustinus Atticus, Atticianus, eine Pompejana Attica, Attica Cäciliana und andere römische Vornehme, welche zum Christenthum sich bekannten, ihre Ruhestätte. Hiermit stimmt überein, dass in der ganz nahe bei der Krypta der h. Lucina liegenden Katakombe des h. Kallistus die meisten römischen Bischöfe von Zephyrin bis Silvester, der Tradition nach auch die wohl Anfangs des 3. Jahrh. gemarterte Jungfrau Cäcilia beigesetzt wurden, und dass die gerade gegenüber, an der via Appia gelegene Katakombe des Prätextatus die berühmte Todesstätte Xystus' II., des Martyrers aus der Valerianischen Verfolgung ist[1]).

Inzwischen nahmen in Rom die Montanistischen Unruhen immer mehr zu. Weder die Briefe der Gallischen Martyrer noch das persönliche Erscheinen des Irenäus bei Eleutherus in Rom hatte vermocht die scheinbar kleine, aber doch tiefgehende Kluft zwischen der mit den weltlichen Verhältnissen

---

1) Die vorgenannten Gräber sind unzweifelhaft christliche, gehören aber auch dem Gesagten gemäss schwerlich in eine frühere Zeit, als das Ende des 2. Jahrh. Aus Grabschriften der ältesten Katakomben, wie der der h. Domitilla, Schlüsse zu ziehen auf die Verbreitung des Christenthums in den vornehmen Familien schon im 1. Jahrh. scheint mehr als bedenklich, weil die den betreffenden Familien ursprünglich gehörenden Grabstätten auch heidnische Ueberreste bargen (vgl. Kraus Roma sotter. S. 44. 74), das Alter dieser Stätten darum noch nicht beweisend ist. Dazu kömmt, dass Gräber aus verschiedener Zeit sich nahe bei einander befinden, wie in der Krypta der Lucina neben dem Grabe des Cornelius († 253) eines aus dem J. 395, vgl. de Rossi Roma sott. III, 130.

sich abfindenden Kirche und der montanistischen Schwärmerei zu überbrücken.

Freilich gewann es unter Eleutherus' Nachfolger, Victor (etwa 189—198)[1]), für kurze Zeit den Anschein, als würden die Montanisten siegen und selbst von dem Bischofe der angesehensten Kirche eine Anerkennung ihrer untadelhaften kirchlichen Gesinnung empfangen. Aber rasch sollte diese Hoffnung zerstört werden durch die gerade entgegengesetzte Erfahrung. Tertullian wenigstens erzählt, bereits habe der römische Bischof die Prophetien des Montanus, der Priscilla und Maximilla anerkannt und den Montanisten die Friedensbriefe ausgestellt gehabt, als er durch die Verleumdungen des Praxeas und durch dessen Berufung auf das Verhalten der frühern römischen Bischöfe bewogen worden sei, dieselben wieder zurückzunehmen[2]). Diese Erzählung ist natürlich mit grosser Vorsicht aufzunehmen. Denn Tertullian, selbst Montanist und heftigster Gegner des Praxeas, kann nicht als ein unparteiischer Berichterstatter in dieser Sache angesehen werden. Es mag sein, dass die Montanisten, welche ja in den Grunddogmen des Christenthums sich keine Abweichung erlaubten, dem Bischofe von Rom ihre Tendenzen so darzustellen wussten, dass derselbe sie als rechtgläubig anzuerkennen sich entschliessen konnte. Was Tertullian als Verleumdung des Praxeas bezeichnet, war dann eine vielleicht übertreibende, weil in feindlichem Sinne gemachte Enthüllung der Tragweite der montanistischen Reformbestrebungen. Hierbei musste es ihm, wie wir aus den Worten Tertullians selbst ent-

---

1) Dass Victor 192 bereits Bischof war, erhellt aus der Nachricht Phil. IX, 12, Kallistus sei von dem Stadtpräfekten Fuscian zur Deportation verurtheilt, aber unter Victor wieder freigelassen worden. Fuscian wurde Stadtpräfekt frühestens 189, aber auch nicht viel später, da sein Nachfolger Pertinax nach dem Tode des Commodus (31. Dez. 192) zum Kaiser ausgerufen wurde. Die Freilassung des Kallistus endlich erfolgte noch durch den Einfluss der Marcia, also vor dem 31. Dez. 192. Vgl. Lipsius Chronol. S. 172. Nach dem Liber. Verzeichniss hätte Victor 9 Jahre 2 Monate regiert. Ueber die Verwirrung bei Eusebius, der Victors Amtsdauer auf 10 J. ansetzt, aber mit 12 J. verrechnet, vgl. Lipsius a. a. O.

2) Adv. Prax. c. 1.

nehmen, leicht werden, den bis zu einem gewissen Grade für die Montanisten bereits gewonnenen Bischof wieder umzustimmen, da er sich auf die Autorität seiner Vorgänger berufen konnte. Tertullian nennt die Namen der betreffenden römischen Bischöfe nicht, und man kann daran zweifeln, ob Victor oder sein Vorgänger Eleutherus der den Montanisten eine Zeit lang geneigte Bischof gewesen sei. Allein da „die Vorgänger" desselben bereits gegen die Montanisten eingenommen gewesen sein sollen, der Montanismus aber in Rom unter Anicet wohl noch nicht zur Sprache gekommen war, müssen wir die kurze Zeit der montanistischen Hoffnung auf eine Anerkennung Seitens der römischen Kirche in das Pontificat Victors verlegen[1]). Positiv vernehmen wir etwas über montanistische Streitigkeiten in Rom erst unter Eleutherus. Jedoch ist, vorausgesetzt, dass Tertullian genau berichtet, anzunehmen, dass Soter sich schon gegen die montanistischen Tendenzen ausgesprochen hat[2]).

Vermuthlich hat Tertullian seinen Gegner in Rom kennen gelernt. Praxeas hielt sich freilich wohl nur vorübergehend dort auf, da Tertullian seiner später als in Carthago anwesend erwähnt. Aber um dieselbe Zeit wie er, wenn er sich anders nach der Hauptstadt begab, um Victor gegen die Montanisten einzunehmen, befand sich auch Tertullian daselbst, der vielleicht am Ende des Pontificates des Eleutherus, oder im Beginne des folgenden als Rhetor dort verweilte und wahrscheinlich auch in Rom das christliche Bekenntniss annahm[3]). Ob Tertullian

---

1) Mit der Verlegung dieser Ereignisse unter Eleutherus steht nach Ritschl Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857, S. 543 Lipsius Chronol. S. 174, Die Quellen der ältesten Ketzergesch. Leipzig 1875. S. 141 u. sonst ziemlich allein. Dass die günstige Stimmung des Bischofes für die Montanisten durch „die Friedensgesandtschaft des Presbyters Irenäus" an Eleutherus zu Stande gebracht worden, ist eine blosse Vermuthung.

2) Bonwetsch Die Schriften Tertullians Bonn 1878, S. 87 wird mit seiner neuen Erklärung wenig Glück machen, nach welcher praecessorum eius auctoritatem defendendi auf die Gründer der römischen Kirche Petrus und Paulus zurückgehen soll. Petrus und Paulus wurden damals wohl als Begründer der Kirche und des bischöflichen Stuhles von Rom bezeichnet, aber nicht als frühere Inhaber dieses Stuhles.

3) Ziemlich willkürlich nimmt Lipsius Jahrb. für deutsche Theol.

Presbyter in Rom oder in Carthago gewesen sei, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Im Anfange des 3. Jahrh. wandte er sich dem Montanismus zu[1]). Wenn es wahr ist, was Hieronymus[2]) meldet, dass er dazu durch den Neid und die Verfolgungen des römischen Klerus bewogen worden sei, so dürfte nicht bloss die Annahme an Wahrscheinlichkeit gewinnen, Tertullian habe sich längere Zeit in Rom aufgehalten, sondern auch jene, er sei Mitglied des dortigen Presbytercollegiums gewesen. Freilich mag der von Hieronymus angegebene Grund, wesshalb Tertullian sich den Montanisten angeschlossen habe, zum Theil die bittere Stimmung reflectiren, in welcher der berühmte Kirchenlehrer seiner eigenen, an der römischen Geistlichkeit gemachten Erfahrungen gedachte. Ohne Zweifel lag auch der Anschluss Tertullians an die Montanisten in dessen angeborenem, finsterm Rigorismus, in seiner zum Extrem geneigten Geistesrichtung und Willensenergie begründet, und dürfte wohl anzunehmen sein, dass er von vorneherein bei seiner Bekehrung zum Christenthum dasselbe in der ganzen, ursprünglichen Strenge erfasste, etwa wie es ihm in dem „Hirten“ des Hermas entgegentrat, der ihm freilich in seiner montanistischen Periode nicht mehr genügte. Da die römische Geistlichkeit im Kampfe gegen den Montanismus und in kluger Rücksichtsnahme auf die factischen Zustände in Welt und Kirche mehr und mehr die alte Strenge verliess, wurde Tertullian, schroff und finster wie er war, naturgemäss dem Montanismus in die Arme getrieben. Möglich, dass nebenbei auch die Eifersucht römischer Presbyter gegen die hohe Begabung und die bedeutenden Leistungen des (aus Carthago stammenden) fremden Amtsgenossen den Zwiespalt verschärfte und dem mit der herrschenden römischen Kirchenpraxis Unzufriedenen den Uebertritt erleichterte. Diesen Uebertritt selbst vollzog Tertullian erst, als er von Rom nach Carthago

---

1868, S. 715 an, Tertullian sei c. 180—193 die ganze Zeit über in Rom gewesen.

1) Vgl. Bonwetsch S. 85. — Kellner Zur Chronol. Tert. (Kathol. Mainz 1879. Dez.) sucht zu zeigen, dass dies zwischen 204 und 207 geschehen sei.

2) De vir. ill. c. 53.

übergesiedelt war, wie wir aus seiner Schrift gegen Praxeas (c. 1) erfahren.

XIV

Der Streit über die Osterfeier.

Wohl theilweise durch die montanistische Bewegung in Rom ist es gekommen, dass nun in heftigster Weise auch der Osterstreit entbrannte. Die Differenz, Ostern entweder gleichzeitig mit den Juden am 14. Nisan zu feiern, wie es in Asien geschah, oder an dem darauf folgenden Sonntage, bestand schon lange. Auch in Rom war sie, wie wir sahen, bereits zur Sprache gekommen zwischen Anicet und Polykarp von Smyrna, der sich für die asiatische Praxis auf den Apostel Johannes berief. Aber als ein Grund zum Streite oder gar zur Trennung wurde sie von beiden Seiten nicht angesehen. In Kleinasien selbst, zu Laodicea, also in Phrygien, dem Geburtslande des Montanismus war zwischen 160 und 170 ein Streit über die Osterfeier zuerst ausgebrochen und hatte mehre Schriften, wie die von Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis veranlasst. Derselbe betraf die Differenz in der Art der Osterfeier, indem eine judaisirende Partei mit derselben die Abhaltung des Paschamahles verband, die übrigen Kleinasiaten aber, zwar auch an der Feier des 14. Nisan festhielten gemäss der ihnen überlieferten johanneischen Tradition, aber doch nicht in judaisirender Weise. Da gerade in Phrygien dieser Streit entbrannte, und gerade um die Zeit der Entstehung des Montanismus, da ferner Apollinaris, und wie es scheint, ebenfalls Melito auch gegen die Montanisten schrieb, so liegt die Vermuthung nicht ferne, jene judaisirende Osterfeier habe zu dem Montanismus in Beziehung gestanden[1]).

Wie dem aber auch sein mag, ohne Zweifel begingen die

---

1) Diese Vermuthung wird bestätigt durch den Bericht des Hippolytus (Phil. VIII, 19), die Montanisten lehrten in manchen Punkten orthodox, καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας. cf. X, 25. Dass die Differenz in der Osterfeier überhaupt auch eine solche in der Fastenpraxis nach sich zog, ist bekannt.

Montanisten als Kleinasiaten den 14. Nisan als Osterfest, waren also Quartodecimaner, wie man sie zu nennen pflegte. Vielleicht warf nach einiger Zeit der in Laodicea entbrannte Streit seine Wellen bis in die römische Kirche; vielleicht wurden die wegen des Montanismus in Rom anwesenden Kleinasiaten mit ihrer Feier des 14. Nisan Veranlassung zum Ausbruche des Streites; vielleicht gehörte es auch mit zu den Verleumdungen, durch welche laut Tertullian Praxeas den römischen Bischof gegen die Montanisten einzunehmen versuchte, dass er dieselben einer judaisirenden Osterfeier beschuldigte. Genug: plötzlich sehen wir Victor in der heftigsten Weise gegen die Quartodecimaner vorgehen. Sein Angriff wurde vielleicht zunächst veranlasst durch einen gewissen Blastus, der sich damals in Rom aufhielt. Ueber ihn vernehmen wir in dem bekannten, wohl im 3. Jahrh. in Rom selbst entstandenen Anhang zu Tertullians Schrift de praescriptionibus (c. 53), er habe das Judenthum auf verstohlene Weise wieder einführen wollen, indem er gelehrt, das Osterfest sei nicht anders als nach dem Gesetze des Moses am 14. Nisan zu halten. Aus diesen Worten ist nicht klar zu erkennen, ob Blastus das Pascha auch in jüdischer Weise gefeiert wissen wollte, oder ob er nur mit den Kleinasiaten den 14. Nisan als Termin für das Osterfest (πάσχα σταυρώσιμον) betrachtete. Der Vorwurf des Judaisirens wird, wie wir sehen werden, den kleinasiatischen Quartodecimanern überhaupt nicht erspart, und nach dem beschränkten Standpunkte damaliger Zeit schon die das Festkalendarium betreffende Frage von beiden Seiten vielfach als eine Glaubensfrage behandelt[1]). Blastus rief in Rom als Quartodecimaner eine solche Aufregung hervor, dass Irenäus sich veranlasst sah, einen offenen Brief an ihn zu richten[2]).

1) So berichtet Hippolytus (Phil. VIII, 18), die Quartodecimaner, streitsüchtig und unwissend, beriefen sich darauf, dass das mosaische Gesetz den Fluch ausspreche über die, welche Ostern nicht am 14. Nisan feierten. Sie bedächten aber nicht, dass das bloss den Juden gegolten habe, und dass der Apostel lehre, der Beschnittene sei zur Beobachtung des ganzen Gesetzes verpflichtet.

2) Vgl. Eus. V, 23. Der Brief führte den Titel περὶ σχίσματος. Hierin liegt eine Bestätigung für die Annahme, dass es sich bei Blastus nicht um Häresie, sondern bloss um eine das kirchliche Leben betreffende

Es lässt sich nicht mehr ermitteln, ob der nun entbrennende heftige Streit über die Osterfeier durch das Auftreten des Blastus in Rom zuerst entstand, oder ob Rom nur in Folge seines Verhältnisses zu den übrigen Kirchen, und weil dort alle kirchlichen Strömungen in hervorragender Weise sich geltend machten, bei einer allgemein in der Kirche entstehenden Bewegung wegen jener Frage in besondere Mitleidenschaft gezogen wurde. Wir halten letzteres nicht für wahrscheinlich, weil die quartodecimanische Praxis sich nur auf Kleinasien beschränkte, und ausserhalb Rom ein Anlass zum Kampfe nicht gegeben war. Wenn darum Hieronymus in der Chronik (ad a. 196) berichtet, der römische Bischof Victor habe allenthalben Synoden abhalten lassen wegen der Osterfrage, so ist diese (vom Papstbuch reproducirte) Nachricht innerlich nicht unwahrscheinlich. Es würde dadurch wenigstens der Bericht des Eusebius (V, 26) verständlich, dem zufolge eine Reihe von Bischofsversammlungen in den verschiedensten Ländern damals mit jener Frage sich beschäftigte. Wie sollte man auf einmal dazu gekommen sein, in Palästina, in Rom, in Pontus, in Gallien u. s. w. Synoden wegen jener an sich doch unbedeutenden und bereits lange bestehenden Differenz zu halten, wenn nicht eine besondere Anregung dazu vorlag? Da Victor schroff gegen die Kleinasiaten vorzugehen entschlossen war, Blastus in jener Zeit in Rom die kleinasiatische, vielleicht gar die judaisirende Praxis vertrat, so darf man wohl annehmen, die fragliche Anregung sei von Rom ausgegangen.

Wir stehen hiermit an einem wichtigen Wendepunkt der Geschichte der römischen Kirche. Von Anbeginn an war sie die

---

Differenz handelt. Wenn darum Eus. V, 18 ihn mit dem Gnostiker Florinus zusammenstellt, an welchen Irenäus ebenfalls einen offenen Brief schrieb, und sagt, er habe sich in einen ähnlichen Irrthum verwickelt wie dieser, jeder von Beiden habe in anderer Weise die Wahrheit zu alteriren versucht, so kam Eusebius zu dieser irrigen Vermuthung wohl nur durch die Existenz der beiden Briefe des Irenäus. Wenn Theodoret (haer. fab. comp. I, 23) den Blastus zum Valentinianer macht, so beruht dies auf dem eben erwähnten Irrthum des Eusebius. Die Angabe Pacians (ep. 1. ad Sympronian.), er sei Montanist gewesen, scheint auf blosser Vermuthung zu beruhen.

erste und angesehenste unter allen Kirchen des römischen Reiches gewesen, weil die mit den reichsten Mitteln aller Art ausgerüstete Kirche der Hauptstadt. Die von der Tradition bezeugte Wirksamkeit der beiden Hauptapostel Petrus und Paulus in ihr, welche schon bei Irenäus in die Nachricht von der förmlichen Gründung und Organisation sich verwandelte, verlieh ihr einen ihrer politischen Stellung entsprechenden kirchlichen Glanz. Schon verwies man, wie wir gleichfalls aus Irenäus erfuhren, auf sie als auf die Gesammtkirche im Kleinen, weil sie die Ueberlieferungen der verschiedensten apostolischen Kirchen vermöge ihres Verkehrs mit den Christen aller Orten gleichsam compendiarisch zusammenfasste und darbot. Auch hatte Rom schon schriftlichen Verkehr mit auswärtigen Kirchen gepflogen, namentlich zweimal mit Korinth, brüderlich ermahnend und mit Liebesgaben unterstützend. Insbesondere in letzterer Beziehung wurden ihre Verdienste allgemein geschätzt. Aber noch nie hatte die Kirche von Rom, geschweige denn ihr Bischof für sich allein, den Versuch gemacht, Rechte über fremde Kirchen zur Geltung zu bringen, Gesetze erlassend oder strafend gegen sie einzuschreiten. Der erste, der dieses that, war Victor. Und da er sich eine so weitgehende, bis dahin unbekannte Befugniss als Bischof der Hauptstadt beimass, darf man um so mehr annehmen, dass er vorerst die Kirchen aller Provinzen veranlasste, Synoden über die Osterfrage zu halten, um auf diese Weise eine feste Grundlage für sein weiteres Vorgehen zu gewinnen.

Das Streben Victors, seine bischöfliche Autorität und das vorwiegende Ansehen der römischen Kirche geltend zu machen, ward durch zwei Umstände befördert und zum Theil vielleicht gar veranlasst. Wir meinen: durch den verhältnissmässig langen Frieden, den die Christen seit 180 unter der Regierung des Commodus genossen hatten, der namentlich die römische Kirche zum ungestörten Bewusstsein ihres Ansehens und Einflusses gelangen liess. Sodann durch den hiermit wohl zusammenhangenden Uebertritt vieler vornehmer und begüterter Familien in Rom zum Christenthum. Die dortige Kirche kam jetzt immer mehr in die Lage, durch ihre Reichthümer, durch den Einfluss weitreichender Verbindungen, durch den Glanz vieler ihr angehöriger Namen ihre Stellung als die erste und angesehenste unter allen Kirchen des Reiches behaupten und geltend machen zu können.

Vielleicht also durch die Kleinasiaten, oder durch die Montanisten, oder durch Blastus, oder durch alle zusammen veranlasst[1]), vielleicht auch, und sogar wahrscheinlich, um dem vorwiegenden Ansehen, der Autorität Roms Anerkennung in der ganzen Kirche zu verschaffen, bewirkt Victor, dass allenthalben Synoden gehalten werden über die Osterfrage, um dann auf Grund dieses Urtheiles aller Kirchen die Kleinasiaten zum Aufgeben ihrer eigenartigen Praxis zu nöthigen. Daran dachte freilich der römische Bischof damals noch nicht, durch einen Machtspruch kraft eigener und alleiniger Autorität fremden Kirchen die römische Praxis aufzuzwingen. Einen Universalepiskopat, die Fülle der kirchlichen Gewalt nahm also Victor nicht für sich in Anspruch. Aber er brachte durch sein Verfahren zum ersten Mal die Idee der Gesammtkirche, welche in der römischen ihren verfassungsmässigen Einheits- und Mittelpunkt finde, zum Ausdruck, wenngleich dies natürlich, da es der erste Versuch dieser Art war, noch nicht in rechtlich feststehender Form geschah. Dieser erste Versuch, eine Herrschaft der römischen Kirche über die andern geltend zu machen, ist denn auch, wie wir sehen werden, völlig misslungen.

Nach dem ausführlichen Berichte des Eusebius (V, 26 sqq.) verlief nämlich der Osterstreit in folgender Weise. Synoden und Bischofsversammlungen wurden über die Frage gehalten, welche übereinstimmend den Christen aller Orten brieflich erklärten, Ostern sei stets auf den Sonntag, nicht am 14. Nisan zu feiern. Noch existirt das Synodalschreiben der Palästinenser, erzählt Eusebius, das der römischen Synode mit dem Namen des Bi-

---

1) Wir können Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1866, S. 193 nicht zustimmen, welcher vermuthet, das Vorgehen gegen die Kleinasiaten sei bestimmt gewesen, dem Montanismus ein Ende zu machen. Es ist nicht abzusehen, wesshalb Victor das nicht hätte unmittelbar unternehmen wollen. Hatten doch sogar kleinasiatische Synoden gegen den Montanismus entschieden, und hervorragende Bischöfe ihn literarisch verurtheilt. Wie aus den von Euseb mitgetheilten Akten hervorgeht, handelte es sich in dem Osterstreite nur um die rituelle, nicht um dogmatische Differenzen. Es ist darum auch unrichtig, das Auftreten Victors durch das Vorgeben zu rechtfertigen, er habe nur den Judaismus von der Kirche fern halten wollen.

schofes Victor an der Spitze[1]), das der Synode von Pontus, der von Gallien unter dem Vorsitze des Irenäus, das der Provinz Osroene, endlich die Briefe einzelner Bischöfe, wie des von Korinth u. s. w. Wie man sieht, fasst noch Eusebius die römische Entscheidung nicht als die des Bischofes Victor, sondern als die der römischen Synode auf, und wiederum nicht als ein sofort für die ganze Kirche bindendes oberhirtliches Urtheil, sondern als die Entscheidung der römischen Kirche, welcher die Urtheile der andern Kirchen ebenbürtig zur Seite stehen. Er stellt darum das römische Synodalschreiben auch nicht einmal an die Spitze.

Bloss die kleinasiatische Synode unter dem Vorsitze des Bischofes Polykrates von Ephesus entschied in scharfer Weise für die Beibehaltung des in Kleinasien bestehenden Gebrauches, Ostern stets am 14. Nisan zu feiern. Die energische Sprache, welche Polykrates führt, um sich gegen eine Aenderung der kleinasiatischen Praxis zu wehren, erklärt sich nur aus den Ansprüchen, welche der Bischof Victor den Kleinasiaten gegenüber bereits erhoben hatte. Wir erfahren nämlich, dass Polykrates sich an den Bischof und die Kirche von Rom wendet, erwähnt, wie er gemäss dem Wunsche Victors eine Synode versammelt habe, diesem aber bedeutet, er fürchte seine Drohungen nicht. Wir müssen hieraus schliessen, dass Victor den Polykrates, wie vermuthlich auch die Bischöfe der übrigen Hauptkirchen, veranlasst hatte, eine Synode zu berufen, und dass er den Kleinasiaten schon im Voraus mit dem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft gedroht hatte für den Fall, dass sie sich der sonst allenthalben bestehenden Osterpraxis nicht fügen würden. Polykrates schreibt nämlich an Victor, aber wieder nicht an ihn allein, sondern an ihn und die römische Kirche: der zu Hiera-

---

1) Weil später über die Berechnung des Ostercyclus Streitigkeiten zwischen Rom und Alexandrien entstanden, lässt das Papstbuch Theophilus von Alexandrien an dieser römischen Synode Theil nehmen, Pseudo-Isidor aber Victor einen Brief an diesen Bischof richten, in welchem er ihm die Feier nach römischem Brauche befohlen haben soll — natürlich in der bekannten Tendenz: quia non decet, ut membra a capite discrepent nec contraria gerant. — Wohl nur auf die literarische Bethätigung Victors im Osterstreit ist zu beziehen, wenn es bei Hier. Chron. ad a. 194 heisst: cuius mediocria de religione extant volumina.

polis verstorbene Apostel Philippus, der zu Ephesus beerdigte Johannes, ihm folgend Polykarp u. s. w. hätten stets Ostern auf den 14. Nisan gefeiert, gemäss dem Berichte des Evangeliums, nichts ändernd, sondern der Norm des Glaubens folgend. Er selbst sei bereits 65 Jahre alt, habe mit Christen der ganzen Welt verkehrt, die ganze Schrift studirt, und fürchte darum die ausgestossenen Drohungen nicht; Grössere, als er, hätten gesagt: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen. Polykrates fährt dann fort: er könne sich auch auf die Bischöfe berufen, die er nach dem Wunsche Victors und der römischen Kirche versammelt; wenn er ihre Namen beifügen wollte, würde ihrer eine grosse Menge sein. Sie alle bestätigten den Inhalt seines Briefes.

Nun versucht laut Eusebius der römische Bischof sofort, die Kirchen Kleinasiens und der Nachbarschaft als nicht mehr rechtgläubig von der Einheit der Kirche auszuschliessen und erklärt durch ein Schreiben, dass alle dort wohnenden Christen ausgestossen seien. Dass Victor wirklich den Bann über Kleinasien aussprach, kann nicht bezweifelt werden. Denn Eusebius meldet ausdrücklich, er habe durch ein Schreiben die dortigen Christen für ausgeschlossen (ἀκοινωνήτους) erklärt. Wenn er dagegen gleichzeitig berichtet, Victor habe den Versuch gemacht (πειρᾶται), die Kleinasiaten auszuschliessen, so will er damit nur andeuten, dass die Bannbulle des römischen Bischofes die beabsichtigte Wirkung nicht gehabt habe, sondern von den Kleinasiaten zurückgewiesen, von den übrigen Bischöfen missbilligt worden sei.

In diesem Sinne erwähnt denn auch Sokrates (H. E. V, 22) den Vorfall. In alter Zeit, sagt er, habe man wegen jener Differenz den Kirchenfrieden nicht gestört. Erst der römische Bischof Victor, unmässig erzürnt, habe den Kleinasiaten wegen ihrer Osterfeier schriftlich die Excommunication überschickt, sei aber dafür von Irenäus heftig zurechtgewiesen worden, der ihn wegen seiner Hitze getadelt und daran erinnert habe, dass früher die Gemeinschaft wegen jenes Unterschiedes nicht aufgehoben worden sei.

In doppelter Hinsicht ist diese Thatsache bemerkenswerth. Einmal haben wir hier den ersten Versuch eines römischen Bischofes vor uns, nicht wie es später oft vorkam, die Gemein-

schaft zwischen seiner und einer andern Kirche zu lösen, sondern eine ganze Kirchenprovinz von der Gemeinschaft mit der Gesammtkirche zu trennen, also im eigentlichen Sinne des Wortes den Bann über sie zu verhängen. Dann aber zeigt es sich, dass man in der Kirche diesen Schritt des römischen Bischofes nicht nur missbilligt, sondern den Bischof sogar wegen seines schroffen Verfahrens scharf tadelt. Von Protesten gegen eine Competenzüberschreitung vernehmen wir freilich hierbei nichts, weil eben ein bestimmtes Rechtsverhältniss zwischen Rom und den übrigen Kirchen sich noch nicht ausgebildet hatte, darum also auch von Rechtsüberschreitungen formell keine Rede sein konnte. Wäre Victor sachlich im Rechte gewesen, so hätte man sein Vorgehen, da er Synodalbeschlüsse aller Länder hinter sich hatte, nicht verwerflich, wenn auch vielleicht auffallend und anmassend gefunden. Nun aber erklärte man dasselbe ausdrücklich für ungerecht und unstatthaft, weil es sich nicht um eine Glaubensfrage sondern um einen untergeordneten Punkt in dem kirchlichen Leben handelte. Und zwar thaten dies dieselben Bischöfe, welche in der Streitfrage selbst mit Victor vollkommen übereinstimmten. Irenäus, der berühmte Bischof von Lyon, an der Spitze.

Eusebius berichtet nämlich weiter, das Vorgehen Victors habe nicht allen Bischöfen gefallen; sie hätten darum ihn ermahnt, mehr auf den Frieden, auf Eintracht und Liebe gegen den Nächsten bedacht zu sein. Noch seien ihre Briefe vorhanden, in denen sie den römischen Bischof scharf zurechtgewiesen. Beispielsweise führt Eusebius den Brief an, in welchem Irenäus im Namen der Gallischen Brüder Victor gebührend ermahnt habe, nicht ganze Kirchen, die ihre Tradition beibehielten, von der Kirchengemeinschaft abzuschneiden. Derselbe habe dann beigefügt, es existirten ja auch noch andere Unterschiede, wie über die Art des Fastens, welche sich allmälig in der Kirche eingeschlichen. Aber trotzdem habe man die kirchliche Einheit aufrecht erhalten. Die frühern römischen Bischöfe vor Soter, nämlich Anicetus und Pius[1]), Hyginus und Telesphorus und

1) Später wurde Pius sogar eine päpstliche Encyclica unterschoben, in welcher der ganzen Christenheit befohlen wird, Ostern auf den Sonntag zu feiern. Dieser Brief (bei Mansi Conc. I, 672) ist nicht, wie Zahn

Xystus hätten in ihrer eigenen Kirche die entgegenstehende Osterpraxis nicht geduldet, seien aber doch in Gemeinschaft mit den fremden Kirchen geblieben, welche dieselbe beobachtet. Irenäus erinnert ferner insbesondere daran, dass Polykarp, der die von dem Apostel Johannes eingeführte kleinasiatische Praxis befolgt, dennoch mit Anicet, der die entgegengesetzte Ueberlieferung seiner Vorgänger beibehalten, in kirchlicher Gemeinschaft verkehrt habe. In diesem Sinne, erzählt Eusebius, habe Irenäus auch an viele andere Bischöfe geschrieben.

Wie also Irenäus bei dem römischen Bischofe Eleutherus zu Gunsten der Montanisten zu wirken unternommen hatte, so suchte er jetzt wieder seine Landsleute, die Kleinasiaten, gegen die ungerechte Härte Victors zu beschützen. Nicht bloss seine Friedensliebe, durch welche, wie Eusebius sagt, er seinem Na-

---

Hermas S. 24 ff. will, um die Zeit des Concils von Nicäa entstanden, sondern gibt sich sofort als pseudoisidorisches Machwerk zu erkennen. Schon die Ueberschrift lautet: Omnibus ecclesiis in eadem qua sumus fide et doctrina manentibus Pius apostolicae sedis archiepiscopus. Dann heisst es, dem Hermas habe „der Engel des Herrn im Gewande des Hirten" geoffenbart, dass Ostern auf den Sonntag zu feiern sei. Darum befehle der Papst kraft apostolischer Autorität, dies zu beobachten, weil auch er es beobachte, und man in keiner Weise von dem Haupte abweichen dürfe. Christus habe durch die Worte: „Du bist Petrus u. s. w." „diesen h. apost. Stuhl" zum Haupt aller Kirchen gemacht. Die Schafe dürften sich gegen den Hirten nicht erheben, weil der Schüler nicht über den Meister sei. Die Bischöfe seien nicht von ihren Untergebenen zu richten, sondern bloss von Gott, der sie sich als seine Augen auserkoren habe. Wer die Befehle des apostolischen Stuhles verachte, solle für infamirt gehalten werden. — Dass dieser Brief nicht um die Zeit des Nicäner Concils entstand, sieht Jeder auf den ersten Blick. Derselbe wird nicht, wie Zahn behauptet, in dem Liberianischen Papstkatalog von 354, oder in dem Felicianischen aus dem Anfang des 6. Jahrh. bereits vorausgesetzt. Vielmehr kennen diese ihn ausdrücklich nicht. Ersterer erwähnt bloss, dass unter dem Episkopat des Pius dessen Bruder Hermas ein Buch schrieb, in quo mandatur continetur que [nach der bessern Leseart statt mandatum continetur], quod ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris. Hiermit ist ohne Zweifel gemäss der besprochenen Angabe des Muratorischen Fragmentes „der Hirt" des Hermas gemeint, und dabei weder an die Osterfrage, noch an einen Brief des Pius zu denken. In dem Felicianischen Katalog ist jener Notiz beigefügt: et praecepit ei, ut s. pascha die domi-

men Ehre machte, war es, die ihn zu dem rücksichtslosen Auftreten gegen Victor und zu seiner Agitation gegen dessen hartes Verfahren veranlasste, sondern auch wohl seine persönliche Theilnahme mit dem unverdienten Schicksal der Kirchenprovinz, welcher seine eigene Jugend angehört hatte. Erinnert er doch Victor daran, dass Polykarp wegen seiner Befolgung der von dem Apostel Johannes herrührenden Osterpraxis von Anicet nicht excommunicirt worden sei, eine Reminiscenz, die nicht undeutlich zu verstehen gab, dass eigentlich der Apostel Johannes selbst der von Victor erlassenen Bannbulle zum Opfer falle. Ob dieses Auftreten des Irenäus gegen Victor weitere Folgen gehabt habe, wissen wir nicht. Wohl aber, dass die römische Bannbulle nicht nur keine Anerkennung in der Kirche fand, sondern dass die Kleinasiaten sogar ungestört bei ihrer frühern Osterpraxis verharrten.

---

nica celebraretur. Aber von einem Briefe des Pius ist auch hier noch keine Rede. Ein solcher wird erst in einer Glosse zu der Chronik des Hieronymus ad a. 145 erwähnt: sancitum est a Pio, ut resurrectio dominica die celebretur, die wir darum für noch jünger halten, und in dem Papstbuch des 9. Jahrh. Auf Grund dieser Ueberlieferung und der erwähnten Angaben über Hermas ist dann der pseudo-isidorische Brief erdichtet worden. Die Veranlassung, mit dieser Erdichtung bis auf Pius und Hermas zurückzugehen, lag wohl darin, dass der Verf. des Felicianischen Katalogs in dem Liberianischen schon las: in quo mandatum continetur, quod ei praecepit angelus, wie er auch selbst hat, und dies statt auf den Inhalt des „Hirten“, auf ein specielles Gebot bezog. In diesem Gebote vermuthete er dann eine Weisung bezüglich der Osterfeier, deren Regelung, wie man wusste, von Rom aus versucht worden war. Der spätern Dichtung lag es nahe, da die Weisung vorgeblich höhern Ursprunges war, den Bruder des „Propheten“ Hermas selbst, Bischof Pius auf deren Grund hin ein an die ganze Kirche gerichtetes Edict publiciren zu lassen. Eine solche Ueberlieferung aber kam Pseudoisidor mehr als gelegen, ihr gemäss den nun vorliegenden Text selbst anzufertigen. Nicht die Osterfeier, sondern die in diesem Texte sehr deutlich hervortretende Tendenz, den römischen Bischof zum unfehlbaren Herrscher über die ganze Kirche zu erheben und zugleich die Bischöfe von dem Metropolitanverband zu emancipiren, war der Grund dieser Fälschung. — Auch Funk Patr. ap. p. CXIV ist dieser Sachverhalt noch entgangen.

XV

Die ersten Kämpfe wegen der Trinitätslehre.

Ausser dem Montanismus und dem Osterstreit erregte auch die neue antitrinitarische Lehre Theodotus' des Gerbers aus Byzanz Unruhen in der römischen Kirche. Dieser lehrte nämlich, um seine Verleugnung Christi in der Verfolgung möglichst zu beschönigen, Christus sei ein blosser Mensch gewesen. Er wurde wegen dieser Häresie von dem Bischofe Victor excommunicirt[1]).

Ob Praxeas, der den römischen Bischof gegen die Montanisten umzustimmen wusste, durch diese bis dahin unerhörte Lehre zu dem entgegengesetzten Extrem veranlasst wurde, lässt sich nicht mehr entscheiden. Es dürfte nicht zufällig sein, dass er gerade damals mit der Behauptung auftrat, in Christus sei die Gottheit in der Weise Mensch geworden, dass man ebensowohl sagen könne, der Vater sei incarnirt, wie der Sohn[2]). Während also Theodotus in Christus einen blossen Menschen erkannte, betonte Praxeas dessen Gottheit so stark, dass darüber selbst der Unterschied zwischen Vater und Sohn verwischt wurde. Aussprüche der Schrift, wie: „ich und der Vater sind Eins“, „wer mich sieht, sieht den Vater“, „der Vater ist in mir, und ich in ihm“, deutete er in diesem Sinne[3]), fürchtend, dass,

---

1) Eus. V, 32. Ps.-Tert. de praescr. c. 53. Etwas vollständiger gibt Hippol. Phil. VII, 35 seine Lehre, die er von den Gnostikern, Cerinth, Ebion entlehnt habe, dahin an, dass er der Meinung gewesen, mit dem Menschen Jesus habe sich bei der Taufe die höhere Kraft Christus verbunden, ohne ihn indess dadurch zu Gott zu machen. Nur einige Theodotianer liessen ihn nach der Auferstehung Gott werden. Unter den Meinungsverschiedenheiten der Theodotianer (c. 36) erwähnt er dann noch die besondere Lehre des andern Theodotus, der Geldwechsler genannt, höher als Christus sei Melchisedek (der Erlöser der Engel).

2) Tert. adv. Prax. c. 2: Itaque post tempus Pater natus, et Pater passus: ipse Deus, Dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur.

3) Dass Praxeas und seine Gesinnungsgenossen für ihre Lehre sich auf jene drei Stellen beriefen, bezeugt Tert. adv. Prax. c. 20.

wenn man den Sohn vom Vater unterscheide, und nur jenen Mensch geworden sein lasse, die wahre und volle Gottheit Christi gefährdet werde[1]).

Da wir die Lehre des Praxeas nur aus der gegen ihn gerichteten Schrift Tertullians kennen, der ihn spöttisch als Patripassianer bezeichnet und ihn beschuldigt, den Vater (durch jene Identificirung mit dem Sohne) gekreuzigt und den Paraclet (durch seine Befehdung des Montanismus) vertrieben zu haben[2]), liegt eine weitere Frage nahe. Ob Tertullian auch des Praxeas, seines Feindes, Lehre ganz richtig und objectiv dargestellt hat? Tertullian selbst lehrte subordinatianistisch, der Sohn repräsentire eine niedrigere Stufe des göttlichen Wesens als der Vater, und der Geist nehme die dritte, die niedrigste Stufe in der Gottheit ein. Wie später die Arianer den Anhängern der Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater den Vorwurf des Sabellianismus machten, indem sie behaupteten, durch jene Lehre werde der persönliche Unterschied zwischen Vater und Sohn aufgehoben, so könnte Tertullian zu Gunsten seines Subordinatianismus dem Praxeas vorgebliche Consequenzen aus seiner Lehre gezogen haben, an welche dieser selbst nicht gedacht hatte. Debutirte Praxeas etwa mit der (vielleicht gegen Theodotus gerichteten) Behauptung, in Christus sei Gott selbst Mensch geworden, da der Sohn die Menschennatur angenommen habe, und dieser mit dem Vater Eins sei, so lag schon für den

1) Eine Bestätigung für die Hypothese, dass Praxeas in Rom gegen Theodotus auftrat, könnte man in der Nachricht bei Tert. adv. Prax. c. 1 finden, er habe, obwohl nur in's Gefängniss geworfen, sich seines Martyriums gerühmt. Wie bereits erwähnt, hatte Th. Christus in der Verfolgung verleugnet. Auch meldet Hippol. adv. Noet. c. 3, die Noetianer hätten mit Theodotus über Röm. 9, 5 gestritten. Hiernach sind also ohne Zweifel die beiden Schulen in Rom auf einander gestossen. Der hier genannte Theodotus war aber höchst wahrscheinlich der ältere, da dessen Schüler gleichen Namens hinter Artemon zurücktrat und darum wohl nicht als Repräsentant der Schule erwähnt wurde.

2) Nur bei Ps.-Tert. de praescr. c. 53 finden wir noch die Tertullian offenbar entlehnte Notiz: Deum patrem omnipotentem J. Ch. esse dicit, hunc crucifixum passumque contendit, mortuum, praeterea seipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit.

den Praxeas hassenden Montanisten und Subordinatianisten Tertullian die unrichtige Darstellung nicht ferne, jener identificire Vater und Sohn und sei somit ein die Trinität leugnender Ketzer.

Nun zieht sich aber durch die ganze gegen Praxeas gerichtete Schrift Tertullians der Vorwurf hindurch, er lehre, der Vater sei Mensch geworden und am Kreuze gestorben. Tertullian wirft ihm dies so oft und so bestimmt vor, dass man nicht daran zweifeln kann, Praxeas habe, wenn auch nicht in dem Sinne der ihm schuld gegebenen völligen Intentificirung Beider, derartige Aeusserungen gethan. Er griff wohl nur zu dieser, der Ueberlieferung widersprechenden Ausdrucksweise, um die Einheit des göttlichen Wesens zu betonen[1]). Ihm gegenüber hebt Tertullian darum stets hervor, dass der Sohn „ein Anderer“ sei als der Vater, wenn auch nicht eines andern Wesens. Dabei begeht er nun wieder seinerseits den Irrthum, den persönlichen Unterschied zu einem Unterschiede „des Grades“ innerhalb des göttlichen Wesens zu steigern. „Ich und der Vater sind Eins“ bedeutet nach ihm (l. c. c. 22) die Einheit, Aehnlichkeit, Verbindung Beider, der Vater liebe den Sohn, und dieser gehorche jenem. Um die directe Blasphemie gegen den Vater zu vermeiden, meldet Tertullian c. 29, gestehe Praxeas mit seinen Gesinnungsgenossen freilich ein, dass Vater und Sohn zwei verschiedene Personen seien (duos esse), aber vermöge der Einheit leide der Vater mit, wenn der Sohn leide. Allerdings machten gemäss Tertullian seine Gegner diese Concession nur mit der Wendung, dann sei unter Sohn die Menschennatur, und unter Vater die Gottheit in Christus zu verstehen. Im Verlaufe des Streites scheinen sie also für „Sohn“ einen doppelten Begriff aufgestellt zu haben. Insofern „Sohn“ den Logos bezeichnete, wie er nach der Kirchenlehre vor der Menschwerdung in dem göttlichen Wesen existirte, machten sie nur einen formellen Unterschied zwischen ihm und dem Vater, wesshalb Tertullian

---

1) Darum sagt Tert. adv. Prax. c. 13, die Monarchianer lehrten: Pater ipse credatur natus et passus, quod non licet credi, quod non ita traditum est. Duos tamen Deos et duos Dominos nunquam ex ore nostro proferimus.

sie der völligen Identificirung Beider beschuldigte. Vermuthlich durch die Bibelstellen veranlasst, welche nicht bloss scharf zwischen den Personen des Vaters und des Sohnes unterscheiden, sondern jenen auch „grösser" erscheinen lassen als diesen, nannten sie auch, wenigstens wie Tertullian berichtet, die Menschheit in Christus Sohn, seine Gottheit Vater. Mit jenem Satze wollten sie demnach sagen, die Gottheit in Christus participire an dem Leiden, welches seine menschliche Natur ertragen habe. Schliesslich gipfelte also doch wieder alles in der Leugnung eines persönlichen Unterschiedes zwischen dem Vater und dem Logos. Was von diesem galt, wurde auch jenem zugeschrieben wegen der Lehre von der Einheit Gottes [1]).

Tertullian bezeugt es, wenn auch mit Unwillen, selbst, dass die „Einfältigen, um nicht zu sagen die Idioten", welche immer den grössten Theil der Gläubigen bildeten (c. 3), aus Furcht vor der heidnischen Vielgötterei einen wahren Schrecken vor der „Oeconomie" hätten, d. i. vor der Lehre eines trinitarischen, die Personen scharf hervortreten lassenden Prozesses in dem göttlichen Wesen. Das heisst wohl mit andern Worten, Tertullians subordinatianistische Lehre erregte in der damaligen Kirche weit mehr Aufsehen und Anstoss als die von ihm bekämpfte Lehre des Praxeas, welcher, ohne die Verschiedenheit in Gott gänzlich zu leugnen, doch die Einheit des Wesens so sehr in den Vordergrund stellte, dass er alles, was dem Sohne zukam, auch dem Vater beilegte, und, um die Gottheit des Sohnes hervorzuheben, den Ausdruck „Vater" gebrauchte, wo er der überlieferten Lehre gemäss „Sohn" hätte setzen sollen.

Einen allerdings etwas unsichern Anhalt findet die Vermuthung, dass es zwischen Theodotus, Praxeas und Tertullian sich in der ausgeführten Weise verhalten habe, an der Nachricht in dem Anhange zu Tertullians Schrift de praescr. c. 53, die von

---

1) Wie Praxeas oder seine Gesinnungsgenossen zu jener neuen Begriffsbestimmung von „Sohn" kamen, deutet Tertullian (c. 27) an: Undique obducti distinctione Patris et Filii aliter eam ad suam nihilo minus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, Patrem et Filium, dicentes, Filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum, Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum.

Praxeas eingeführte Irrlehre habe Victorinus „befestigen helfen" (corroborare curavit). Der Streit, ob Victorinus nur eine andere Schreibweise für Victor ist, wird sich wohl nie mit Gewissheit entscheiden lassen[1]). Wenn der Verfasser den Bischof Victor meinte, was wir für wahrscheinlich halten, weil das corroborare curavit auf einen Mann von autoritativem Einfluss hinzuweisen scheint, so könnte man sich unter dem Versuche, die Lehre des Praxeas in Rom zu befestigen, die Excommunication des Theodotus denken, verbunden mit der starken, in unvorsichtige Ausdrücke gekleideten Hervorhebung der Gottheit Christi, welche Subordinatianern wie Tertullian, Hippolytus und ihren Schülern als antitrinitarische Ketzerei erschien. Unterstützt wird diese Combination durch den Umstand, dass Praxeas nachweislich auf Victor in Sachen des Montanismus Einfluss ausgeübt hatte, und man daraus wohl auf eine zwischen Beiden bestehende Freundschaft und Gesinnungsgemeinschaft schliessen darf. Auch lässt sich auf diese Weise, wie wir sehen werden, am besten erklären, wie die Artemoniten zu der Behauptung kamen, seit (Victor oder) Zephyrin sei die Christologie in Rom gefälscht worden. In jenem Falle würde also ähnlich wie Praxeas auch Victor im Kampfe gegen Theodotus, da es eine feststehende trinitarische Terminologie damals noch nicht gab, mindestens missverständlicher Ausdrücke sich bedient haben.

Eine weitere Bestätigung für die Hypothese, dass der Subordinatianist Tertullian dem Praxeas zu weit gehende Consequenzen aus dessen Lehre zog, kann man in der Nachricht Pseudo-Tertullians (de praescr. c. 52) finden, nach welcher die Monta-

---

1) Wenn in Verbindung mit Kallistus und Hippolytus ein Victorinus (in dem zu Anfang des 6. Jahrh. erdichteten Constitutum und in einem Briefe Silvesters) vorkommt, der eine anmassende Entscheidung über den Ostertermin erlassen und durch seine Rechthaberei und Herrschsucht die Wahrheit zerrissen habe (bei Mansi Conc. II, 621. 721), so fällt Jedem sofort der römische Bischof Victor ein. Zum Ueberflusse wird dort Victorinus auch Bischof genannt. Hiernach ist zu vermuthen, dass in römischen Akten der Name Victorinus für Victor nicht ungewöhnlich war, wie auch z. B. auf der Hippolytusstatue Σεβηρεἰνα für Severa steht (vgl. unten), des spätern B. Damasus' Nebenbuhler oft Ursinus genannt wird statt Ursicinus.

nisten sich später in zwei Parteien spalteten, von denen die eine, unter Führung eines gewissen Aeschines, den patripassianischen Irrthum lehrte. Dass Montanisten in Rom der besondern Irrlehre ihres Urfeindes Praxeas gehuldigt haben sollten, kann man kaum für wahrscheinlich halten. Man möchte eher umgekehrt behaupten, es folge aus jener Nachricht, dass Praxeas nicht wirklich patripassianisch gelehrt habe. Hippolytus (Phil. VIII, 19. X, 26) gibt auch in der That an, jene Fraction der Montanisten habe mit Noetus behauptet, der Vater sei selbst der Sohn und sei geboren worden und gestorben. Möglicher Weise aber verbirgt sich unter beiden Nachrichten, da sie aus subordinatianistischer Quelle stammen, wieder die Thatsache, dass jene Partei der Montanisten der im Gegensatz zum Subordinatianismus in zu scharfen Ausdrücken vorgetragenen Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater zugethan war. Die andere montanistische Partei, welche dem Proklus folgte, würde dann mit Tertullian subordinatianistisch gesinnt gewesen sein [1]).

Ferner ist zu beachten, dass Hippolytus in seiner „Widerlegung aller Häresien" den Praxeas gar nicht erwähnt, und (IX, 7) im Widerspruch zu seinem Zeitgenossen, theilweise Gesinnungsgenossen und Freunde Tertullian, den Noetus ausdrücklich als den Erfinder der patripassianischen Lehre, dessen Schüler Epigonus als Ueberbringer derselben aus Kleinasien nach Rom bezeichnet und als deren Anhänger Kleomenes und Kallistus nennt [2]). Von einem Patripassianer Praxeas, der

---

1) Ohne Zweifel passte der Subordinatianismus weit besser zur montanistischen Lehre vom Paraclet, als der Patripassianismus oder auch die Lehre von der Gleichwesentlichkeit. Die Heimsuchung durch den niedrigsten Repräsentanten des göttlichen Wesens konnte man für Montanus leichter in Anspruch nehmen, als eine solche durch die wahre und volle Gottheit selbst. Ausdrücklich beruft sich Tertullian für seine Trinitätslehre (adv. Prax. c. 30) auch auf die sermones novae prophetiae des Parakleten, d. i. auf die montanistischen Offenbarungen. Praxeas und Victor, der auch dessen Trinitätslehre gebilligt zu haben scheint, waren darum wohl dem ächten Montanisten zwei doppelt verhasste Namen.

2) Die Identificirung des Tertullian'schen Praxeas mit dem Kallistus des Hippolyt bei Hagemann Die röm. Kirche S. 246 ff. bedarf wohl

kurz vor ihm wenigstens in Sachen des Montanismus, und vielleicht auch dem Theodotus gegenüber eine bedeutende Rolle in Rom gespielt hatte, weiss er nichts. Man kann auch nicht behaupten, in der Geschichte der Christologie habe Praxeas sich zu wenig bemerklich gemacht, als dass ihn Hippolytus hätte erwähnen müssen. Denn dem Berichte Tertullians zu Folge ist das Auftreten des Praxeas auch in der christologischen Frage nicht ohne Weiterungen geblieben. Wenn also Hippolytus den Praxeas nicht erwähnt, vielmehr, was Tertullian von ihm berichtet, einem andern Manne, dem Epigonus zuschreibt, so schliessen wir daraus, dass, so lange Praxeas in Rom weilte, seine christologische Lehre keinen Anstoss gegeben haben muss.

Gerade die Art und Weise, wie Tertullian jene Weiterungen beschreibt, scheint uns wieder eine neue Bestätigung dafür zu sein, dass er allein den Kampf gegen die „Häresie“ des Praxeas führte, dessen christologische Lehre sonst, wenigstens für den Anfang, unbeanstandet blieb. Von einem Widerspruch, den dieselbe in Rom gefunden habe, meldet auch er nichts. Wir hören sogar von dem Verfasser des Anhangs zu seiner Schrift de praescriptionibus, dass Victorinus — wahrscheinlich der Bi-

---

keiner Widerlegung. Näher läge es, mit de Rossi Bullett. 1866, p. 70 an Epigonus zu denken, von dem Hippolyt erzählt, was Tertullian von Praxeas: dass er den Patripassianismus aus Kleinasien nach Rom überbracht habe. Aber beide Namen sind griechischen Ursprungs und werden beide ganz bestimmt als die eigentlichen Namen jener Männer gebraucht, wesshalb man nicht annehmen kann, es sei mit ihnen eine und dieselbe Person bezeichnet. Dass gerade in Kleinasien die Einheit in Gott sehr stark betont wurde, so dass daraus die patripassianische Doctrin hervorging, erklärt sich sehr leicht aus dem Kampfe gegen den Gnosticismus mit seiner Aeonenlehre. Sieht doch auch Tertullian sich veranlasst, sein eigenes System des trinitarischen Prozesses gegen den Vorwurf des Valentinianismus ausdrücklich in Schutz zu nehmen (adv. Prax. c. 8). Dass aber sowohl Praxeas, als Epigonus aus Kleinasien nach Rom kamen, erklärt sich aus der Centralstellung Roms und der römischen Kirche. Jener begab sich vermuthlich dorthin, um gegen den Montanismus zu wirken, dieser, um für die Verbreitung der Noetianischen Lehre thätig zu sein. Die völlige Uebereinstimmung der Lehre des Praxeas nach Tertullian mit der des Kallistus lässt sich, wie wir sehen werden, anders erklären, als durch die Beziehung der beiden Namen auf Einen Mann.

schof Victor — sie habe befestigen helfen. Erst in Carthago wird diese Lehre von ihm selbst verfolgt. Er erzählt nämlich (adv. Prax. c. 1), sie sei auch in Carthago ausgestreut worden, indem Viele in ihrer Einfalt deren Verderblichkeit nicht erkannt hätten. Durch ihn aber sei das Unkraut ans Tageslicht gezogen und ausgerottet worden. Praxeas habe sich nämlich zu einem schriftlichen Widerruf verstehn müssen, der sich noch in den Händen der Katholiken befinde. Nachdem er, Tertullian, die montanistische Lehre angenommen, sei die Häresie des Praxeas auf einmal von Neuem hervorgetreten[1]). Hätte also Tertullian den Kampf gegen den ihm von Rom her verhassten Praxeas in Carthago nicht aufgenommen, so wäre voraussichtlich vor der Hand wenigstens alles ruhig geblieben. Durch sein hohes Ansehen und seinen grossen Einfluss in der afrikanischen Kirche brachte Tertullian es dahin, dass Praxeas eine schriftliche Erklärung abgeben musste, welche jener einen Widerruf nennt, die aber vielleicht nur eine ihm abgezwungene präcisere Fassung der orthodoxen Lehre war. Nachdem dann in Rom die Lehre des Praxeas, etwas weiter gebildet, an der immer einflussreicher werdenden Schule des Noetus, namentlich an dem spätern Bischofe Kallistus einen mächtigen Halt gefunden, ward sie auch in Carthago wieder offen und mit dem grössten Erfolge verbreitet. Das veranlasste wohl Tertullian, gegen dieselbe die bekannte Schrift zu verfassen[2]).

---

1) Die Worte fructicaverant avenae Praxeanae, hic quoque superseminatae, dormientibus multis stehen offenbar im Gegensatz zu der vorhin erwähnten Wirksamkeit des Praxeas zu Rom. Der Verf. meint also damit Carthago, wo er die Schrift verfasste. Von einem Streite Tertullians gegen Praxeas in Rom ist auch sonst nichts bekannt. Mit Unrecht ist jene Deutung bisweilen bestritten worden. So noch von de Rossi Bullett. 1866, p. 71, welcher behauptet, auf Anstehen Tertullians habe Zephyrin den Praxeas zum Widerruf angehalten. Für jene Deutung noch neuestens Hauck Tertullian Erlangen 1877, S. 368.

2) Da, wie bereits bemerkt wurde, die Lehre des Praxeas nach Tertullian zum Theil wörtlich mit der des Kallistus übereinstimmt, diese aber nach dem Berichte Hippolyts eine etwas entwickeltere Fassung der Noetianischen Lehre bildet, so kann Tertullian gegen Praxeas erst geschrieben haben, nachdem die „patripassianische“ Lehre in dieses neue Stadium eingetreten war. Das neue Hervorbrechen des „Unkrautes“ ist

So kommen wir denn zu dem folgenden Ergebniss: vermuthlich hob in Rom Theodotus gegenüber, der Christus für einen blossen Menschen erklärte, Praxeas die Lehre stark hervor, dass in Christus Gott selbst Mensch geworden sei, so stark, dass er zwischen dem Menschgewordenen und dem Vater, um die Lehre von mehrern Göttern zu vermeiden, nicht mehr zu unterscheiden schien. Der Bischof Victor, auch in der montanistischen Angelegenheit unter seinem Einflusse stehend, schloss sich vermuthlich seiner Lehre an. Wenigstens verstiess er den Theodotus aus der Gemeinschaft der Kirche. Obschon die Lehre des Praxeas sich nicht in den traditionellen Formen bewegte, nach welchen stets die Menschwerdung des Sohnes, nicht des Vaters gelehrt worden war, erregte sie — im Gegensatz zu der offenkundigen Neuerung des Theodotus — um so weniger Anstoss, als sie, wenigstens damals noch, bei ihrem ersten Hervortreten, kein ausgebildetes System darstellte, sondern sich auf die (zu scharfe) Betonung der göttlichen Einheit beschränkte[1].

Victors Nachfolger war Zephyrin, etwa 198—217, da die Papstverzeichnisse seine Regierungszeit auf 18 bis 19 Jahre bestimmen. Bald nach seinem Amtsantritte brach die Christen-

---

darum ohne Zweifel die Befestigung jener Lehre unter Zephyrin in Rom gewesen. Ob Praxeas selbst jetzt in Afrika wieder hervortrat, ist ungewiss; möglicher Weise kämpft Tertullian unter seinem Namen nur gegen die Lehre, wie Lipsius Jahrb. für deutsche Theol. 1868, S. 701 ff. will. Dass er von den gleichzeitigen Zuständen in Rom keine Notiz nimmt, ist für ihn, den Afrikaner ebenso erklärlich, wie dass er als Montanist den ihm so verhassten Namen des Praxeas als Ketzernamen zu brandmarken sucht. Unrichtig vermuthet Lehir Études bibliques Paris 1869. II, 376, die Retractation des Praxeas sei in Rom durch Zephyrin erwirkt worden. Optat. De schism. Donat. I, 9, worauf er diese Vermuthung gründet, nennt Zephyrin nur unter den Bestreitern römischer Häretiker älterer Zeit und bietet bloss allgemeine, um nicht zu sagen, etwas verworrene Erinnerungen.

1) Wegen seines Auftretens in den angeführten Streitfragen macht Hieron. de vir. ill. c. 34 Victor zum ersten lateinischen Kirchenschriftsteller (super quaestione Paschae et alia quaedam scribens opuscula), und wiederum c. 53 mit der Bemerkung, Victor und Apollonius sei erst Tertullian gefolgt. Dass auch Apollonius nicht unter die Kirchenschriftsteller gehört, wurde bereits hervorgehoben.

verfolgung des Septimius Severus (193—211) aus, der anfangs gleich seinem Vorgänger den Christen Ruhe gegönnt, in Rom sogar die senatorischen Familien christlichen Bekenntnisses positiv gegen die Gewaltthaten des Pöbels geschützt hatte[1]). Im J. 202 verbot der Kaiser den Uebertritt zum Christenthum wie zum Judenthum. Er selbst, bis dahin angeblich wegen seiner Heilung durch den Christen Proculus den Christen günstig, verstand sein Edict nicht in dem Sinne einer Verfolgung, sondern nur in dem eines Hemmnisses weiterer Verbreitung. Die römische Kirche hatte darum auch unter ihm nicht sonderlich zu leiden. Nur die Provinzen, deren Statthalter in dem erwähnten Edicte einen erwünschten Grund erblickten, ihren Christenhass nach Herzenslust zu befriedigen, wurden Schauplätze blutiger Verfolgung[2]).

Die römische Kirche wurde inzwischen immerfort durch innere Streitigkeiten in Spannung gehalten. Die Montanisten hörten nicht auf, die Gemeinde in Aufregung zu versetzen, selbst wieder in die beiden bereits erwähnten Parteien des Aeschines und des Proklus gespalten, je nach ihrer Christologie.

Auch die trinitarischen Kämpfe dauerten fort. Denn einerseits erhielten die Theodotianer mit ihrer Lehre von der blossen Menschheit Christi eine neue Stütze an einem andern Theodotus, mit dem Beinamen der Geldwechsler[3]). Dessen An-

---

1) Vgl. Tert. ad Scap. c. 4.

2) Görres Das Christenth. unter Sept. Sev. (Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 317 f.) ist unstreitig im Rechte, wenn er die Schilderung des christlichen Heldenmuthes bei Minucius Felix nicht auf die römische Verfolgung unter Sept. Sev. bezieht; desgl., wenn er den Bekenner Natalis, den spätern Theodotianischen Bischof, in dieser Zeit zu Rom leiden lässt. Auch werden Celerina, Laurentin und Ignatius, Einer Familie angehörig, damals gemartert worden sein (vgl. Cypr. ep. 39); aber nicht, wie Görres annimmt, in Rom, sondern eher der gewöhnlichen Annahme gemäss in Afrika.

3) Eus. V, 32 (und nach ihm Theod. Haer. fab. comp. II, 4) gibt die folgenden Mittheilungen nach einer Schrift gegen die Häresie des Artemon. In den mitgetheilten Excerpten ist aber von Artemon gar keine Rede, sondern von Theodotus und andern Häuptern der Partei. Da auch Phil. VII, 36 und X, 23, sowie Ps.-Tert. c. 53 bloss von Theodotus dem Geldwechsler, nicht aber von Artemon reden, so ist zu schliessen,

hänger hatten gemäss dem Berichte eines zeitgenössischen Gegners die Kühnheit zu behaupten, ihre Lehre sei die ursprüngliche Lehre der Apostel, in Rom noch von dem Bischofe Victor vertreten; erst der gegenwärtige Bischof Zephyrin habe sie verlassen. Ihr Gegner weist nicht mit Unrecht zur Widerlegung dieser offenbaren und groben Unwahrheit auf Schrift und Ueberlieferung hin, und, was speziell Victor betrifft, auf die Thatsache, dass gerade wegen jener Lehre Victor den Theodotus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen habe. Nur bezüglich des letztern Punktes liegt wohl ein Missverständniss vor. Vielleicht sagten die Theodotianer, bis Victor habe man in Rom theodotianisch gelehrt, indem sie Victor für den Neuerer erklärten, während der Gegner dies so verstand, als hätten sie Victor noch zu den Vertretern der frühern Lehre gerechnet und erst Zephyrin für den Neuerer ausgegeben. Möglich auch, dass sie sagen wollten, erst unter Zephyrin glaubten die römischen Christen an die Gottheit Christi, während trotz der Excommunikation des ältern Theodotus durch Victor damals in Rom noch der theodotianische Glaube herrschend gewesen sei.

Fragen wir aber weiter, ob die Theodotianer bei dieser Behauptung nicht wenigstens einen gewissen Schein von Berechtigung gehabt hätten, so erinnern wir uns an das Auftreten des Praxeas und an den Einfluss, den er bei dem Bischofe Victor besass. In einer so scharfen Weise wie jener hatte freilich vormals noch Niemand die Gottheit Christi hervorgehoben. Früher war wohl von der Menschwerdung des Logos oder des göttlichen πνεῦμα die Rede gewesen; aber der Menschgewordene erschien im Verhältniss zum Vater als „Knecht", wie wir es (nach Analogie der Paulinischen Lehre und einiger Aussprüche Christi selbst) in dem „Hirten" des Hermas fanden. Das gab leicht zu subordinatianistischen Vorstellungen Anlass, und von da

---

dass Artemon in dieser Sekte erst in späterer Zeit eine Rolle gespielt habe. Caspari III, 320 erschwert sich die Lösung dieser Schwierigkeit dadurch, dass er den ungenannten Schriftsteller gegen Artemon selbst auftreten lässt, während derselbe nur gegen die Häresie (des Theodotus) schrieb, welche man, wie es scheint, schon zur Zeit des Eusebius als die Artemonitische zu bezeichnen pflegte.

bis zu der Lehre, dass eine göttliche Kraft, ein göttliches πνεῦμα sich mit dem Menschen Jesus (vorübergehend) verbunden habe, wie die beiden Theodotus behaupteten, war nur Ein Schritt. Die Lehre des Praxeas hingegen, welcher Bischof Victor beigetreten zu sein scheint, konnte allerdings als eine neue und unerhörte angesehen werden. Dass Christus Gott gewesen sei, und man in Folge dessen sagen könne, der Vater selbst habe die menschliche Natur angenommen und gelitten — denn bis zu dieser Behauptung war Praxeas bei der Vertheidigung der Gottheit Christi und der Einheit in Gott ohne Zweifel vorgeschritten — beruhte nicht auf der kirchlichen Ueberlieferung. So wird die Anklage der Artemoniten erklärlich, seit Victor oder Zephyrin habe man in Rom die christologische Lehre geändert[1]).

Die Theodotianer beschäftigten sich viel mit Mathematik und Philosophie. Aristoteles, Theophrast, und ganz besonders Galen standen bei ihnen im höchsten Ansehen. Manche von ihnen verachteten die Bibel, insbesondere das A. T. wie es scheint, völlig. Im Uebrigen bezogen sie sich auf die h. Schrift nur, um sie ihrer Methode gemäss umzudeuten. Vorzüglich aber scheinen sie sich auf tendenziöse Fälschung derselben verlegt zu haben. Wenigstens berichtet ihr Gegner, dass ihre Bibeltexte nicht bloss von dem überlieferten abwichen, sondern die Sektenhäupter unter einander in ihren Fälschungen wieder differirten. Asklepiades habe einen andern Text, als der Geldwechsler Theodotus, und Hermophilus wiederum den seinigen. Aber schon von dem Einen Apolloniades rührten verschiedenartige Texte her, indem er später anders gefälscht habe als früher. Da der Gegner der Theodotianer auf diese Thatsachen als Jedermann ersichtlich verweist, und dieselben die Schrift ihrer aristotelischen Lehre unterordneten, werden die gemachten

---

1) Dass die Noetianische Lehre eine Aenderung der traditionellen Christologie darstellte, anderseits aber die Gottheit Christi auch früher gelehrt worden war, erfahren wir aus Hippol. adv. Noet. c. 1, wo erzählt wird, Noetus habe, von den Presbytern in Kleinasien zur Verantwortung gezogen, erklärt, mit seiner Lehre, der Vater selbst sei in Christus Mensch geworden, bezwecke er die Verherrlichung Christi. Die Presbyter entgegneten ihm hierauf, auch sie lehrten, Christus sei Gott, aber nicht der Vater, sondern der Sohn sei es, der gelitten habe.

Angaben als wahrheitsgemäss, wenn auch vielleicht als etwas übertrieben aufzufassen sein.

Als einen Mann von grossem Geiste können wir uns freilich diesen Berichterstatter nicht vorstellen [1]). Mit Entsetzen erzählt er ein Ereigniss aus der Geschichte der Theodotianer in Rom, welches sich vor einer kritischen Betrachtung seltsam genug ausnimmt. Wenn dasselbe in Sodoma vorgekommen sei, meint er, würden selbst die Bewohner dieser Stadt in sich gegangen sein. Da trotzdem die kirchlichen Kämpfe in Rom fortdauerten, lag in dieser Bemerkung wohl eine Andeutung, in welch düsterer Farbe die Zustände der römischen Kirche dem Schriftsteller erschienen. Nach seiner Erzählung liess sich ein Bekenner, also ein Mann, der für den Namen Christi bereits gelitten und darum zu den angesehensten Mitgliedern der römischen Gemeinde zählte, ein gewisser Natalis [2]) von Asklepiades und dem Geldwechsler Theodotus, den Schülern Theodotus des Gerbers für 150 Denare monatlich gewinnen, als Bischof an die Spitze ihrer Sekte zu treten. Derselbe wurde, da er aus Geldgier und Ehrgeiz trotz aller göttlichen Mahnungen seinen Posten festhielt, eine ganze Nacht hindurch von „heiligen Engeln" jämmerlich durchgeprügelt. Gleich am folgenden Morgen begab er sich in Sack und Asche zu dem Bischofe Zephyrin, warf sich weinend ihm, den Geistlichen und der Gemeinde zu Füssen und flehte, indem er die Striemen der erhaltenen Schläge zeigte [3]),

---

1) Als Verf. dieser gegen „die Häresie des Artemon" gerichteten Schrift, welche Theodoret das „kleine Labyrinth" nennt, bezeichnete Photius den Presbyter Cajus. Andere vermutheten in dem Verf. den Hippolytus. Aber sie ist von einem gänzlich Unbekannten. Vgl. Volkmar Hippol. u. die röm. Zeitgenossen Zürich 1855. S. 165.

2) Νατάλιος ist ohne Zweifel die gräcisirte Form für den römischen Namen Natalis, der darauf schliessen lässt, dass der Träger ein geborener Römer war.

3) Mehr steht im gr. Texte nicht; wenn die lat. Uebersetzung pro Christi confessione hinzufügt, so gibt sie damit den Worten die Wendung, Natalis habe an seine frühern Bekennerverdienste erinnert. Näher liegt es, die μώλωπες ὧν εἰλήφει πληγῶν auf die in der Nacht erhaltenen Schläge zu beziehen.

um Erbarmen. Zu genauer Noth wurde er in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen [1]).

Dass ein, wahrscheinlich ungebildeter und mittelloser Bekenner Natalis sich für Geld gewinnen liess, Bischof der artemonitischen Sekte zu werden, kann man wohl nicht bezweifeln. Auch nicht, dass er bald seinen Schritt bereute und von der römischen Gemeinde auf sein flehentliches Bitten Verzeihung erhielt. Da wir es mit einem zeitgenössischen Berichte zu thun haben, werden wir auch annehmen müssen, Natalis sei in einer Nacht, wohl von Gegnern der Artemoniten überfallen und misshandelt worden [2]). Ob er aus Beschränktheit oder aus Verschmitztheit, um einer Kirchenbusse zu entgehen, dieser Misshandlung einen übernatürlichen Ursprung beimass, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls hat er der römischen Gemeinde in diesem Lichte das Ereigniss dargestellt und dadurch seine plötzliche Bekehrung motivirt.

Wie die Lehre des ältern Theodotus durch den jüngern Theodotus in Rom weiter ausgebreitet wurde, so dass man, wenn auch einen unglücklichen Versuch wagen konnte, daselbst einen eigenen Bischof aufzustellen, so musste die eifrige Hervorhebung der Gottheit Christi, wie wir sie bei Praxeas und Victor fanden, auch in der Folgezeit, unter Zephyrin die Parole der Rechtgläubigen bleiben. Dieselbe Lehre wie Praxeas hatte ein anderer Kleinasiate, Noetus aus Smyrna vorgetragen. Durch dessen Schüler Epigonus wurde diese Lehre nach Rom verpflanzt, wo ein gewisser Kleomenes für sie auftrat und Kallistus, den nachmaligen Bischof, und durch diesen den gegenwärtigen Bischof Zephyrin als einflussreiche Anhänger derselben gewann.

Auf das Genaueste werden wir über die damaligen Zustände und Lehren durch einen Theilnehmer an den kirchlichen Kämpfen, den Presbyter und spätern Gegenbischof Hippolytus unterrichtet. Aber eben weil er selbst nicht bloss an jenen

1) Bei Eus. V, 32.

2) Die Annahme von Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1866, S. 199, Zephyrin selbst habe den Natalis durchprügeln lassen, ist nicht zu erweisen.

Kämpfen sich betheiligte, sondern sogar ein hervorragendes, viel gefeiertes und viel angegriffenes Parteihaupt war, sind seine Berichte mit Vorsicht aufzunehmen. Dass er von Praxeas nichts meldet, wurde bereits erwähnt. Wir schlossen daraus, dass dessen Lehre, erst in Carthago von Tertullian bekämpft, in Rom vorerst keinen Anstoss müsse gegeben haben. Hätte freilich Hippolytus damals sich schon in Rom befunden, so würde Praxeas sicher der Befehdung durch ihn nicht entgangen sein. Jener weilte während der Zeit des Bischofes Victor wahrscheinlich in Lyon bei seinem Lehrer Irenäus, und vielleicht war dessen Tod unter Septimius Severus (202) die Veranlassung, wesshalb er sich aus Gallien nach Rom begab. Hier trat er, in das römische Presbyterium aufgenommen, bald in die Kämpfe ein, welche zwischen den Artemoniten und Epigonus mit seiner Schule entbrannt waren. Er widersprach beiden Parteien, obgleich die letztere durch die Stellung des Bischofes Zephyrinus, des grössten Theiles der Geistlichkeit und der Gemeinde wenigstens äusserlich als die rechtgläubige erschien. Sein Verhältniss zu der Noetianischen Lehre war dasselbe, wie das des Tertullian zu der Lehre des Praxeas. Auch über die Rechtgläubigkeit der kämpfenden Parteien werden wir ebenso urtheilen müssen, wie über die des Tertullian und seines Gegners.

Wie Praxeas, liess auch die Schule des Noetus sich ohne Zweifel bedenkliche, bis dahin unerhörte Aeusserungen zu Schulden kommen, welche sich durch die Provocation der Theodotianer ebenso leicht erklären, wie die des Praxeas (und vermuthlich Victors) die naturgemässe Reaction gegen die Neuerung des ältern Theodotus gebildet hatten. Und anderseits war wie Tertullian, so auch Hippolytus subordinatianistisch gesinnt. Wie in den Mittheilungen Tertullians über Praxeas dessen wahre Lehre von den durch den Gegner gezogenen Consequenzen zu unterscheiden ist, so verhält es sich auch mit des Hippolytus Bericht über die trinitarischen Kämpfe in Rom[1]).

Wenn Hippolytus schon Kleomenes als einen unkirchlich lebenden Mann beschreibt, so müssen wir es dahingestellt sein lassen, in wie weit diese Schilderung seines Gegners auf Wahr-

1) Phil. IX, 7—12. X, 27.

heit beruht. In noch höherm Grade gilt dies von seiner ohne Zweifel gehässigen Beschreibung des Bischofes Zephyrin. Dieser verschuldete ihm gemäss die Befestigung der Noetianischen Lehre durch den unkirchlichen Kleomenes in Rom, indem er, ein unwissender und gewinnsüchtiger Mensch, für Geld den Christen gestattete, Schüler des Kleomenes zu werden, und endlich, auf den Rath des verworfenen, schlauen und ehrgeizigen Kallistus, selbst sich zu jener Lehre bekannte.

Diese Lehre führt Hippolytus auf die Identitätsphilosophie Heraclits zurück. Nach seiner Darstellung lehrt Noetus: Ein Gott ist der Vater und Schöpfer aller Dinge, bald unsichtbar (als Vater), bald sichtbar (als Sohn). Ebenso Kleomenes: Gott hat, gekreuzigt, sich selbst seinen Geist zurückgegeben, sich selbst aus dem Grabe auferweckt, er, der Gott und Vater des All. Zephyrin: Ich kenne Einen Gott, Jesus Christus, und keinen andern, der geboren wurde und gelitten hat[1]). Kallistus, sagt Hippolyt, habe die Häresie erfunden, d. h. die Lehre des Noetus, Kleomenes, Zephyrin dahin weitergebildet: der Logos ist der Sohn, der auch Vater genannt wird, einen untrennbaren Geist (πνεῦμα) bildend; nicht ein anderer (Geist) ist der Sohn, und ein anderer der Vater, sondern ein und derselbe Geist, und Alles ist voll von dem göttlichen Geiste. Der in der Jungfrau Fleisch gewordene Geist ist kein anderer als der des Vaters, sondern Ein und derselbe. Darum erklärt Christus selbst: der Vater ist in mir, und ich in dem Vater. Das Sichtbare nämlich an Christus, die Menschennatur ist der Sohn, der darin wohnende Geist ist der Vater. Denn es gibt keine zwei Götter, Vater und Sohn, sondern Einen. Das Fleisch, d. i.

1) Lipsius Jahrb. für deutsche Theol. 1868, S. 721 fasst die Antithese nicht genau, wenn er bei diesen Worten: ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν zu dem Einen Gott Jesus Christus den Menschen Jesus in Gegensatz bringt, den Z. von dem Gott J. Ch. nicht unterscheiden wolle. Das πλὴν αὐτοῦ (nämlich ἑνὸς θεοῦ) ἕτερον οὐδένα bezieht sich augenscheinlich auf die Einheit Gottes: ausser dem Einen Gott, der in Christus Mensch wurde, kenne ich nicht eine zweite göttliche Person, der man die Menschwerdung zuzuschreiben hätte; d. h.: der Eine Gott, der Schöpfer aller Dinge, ausser dem es keinen andern Gott gibt, ist selbst Mensch geworden.

die Menschennatur hat der Vater vergöttlicht, indem er es mit sich verband und zu Eins mit sich machte, so dass man die Gottheit Vater und Sohn nennt, und diese Eine Person (πρόσωπον) nicht zwei Personen werden kann, und so der Vater mitgelitten hat mit dem Sohn; nicht aber soll man sagen: der Vater hat gelitten und bildet für sich allein Eine (göttliche) Person [1]).

Was Hippolytus hier als Lehre des Noetus, Kleomenes, Zephyrin beibringt, ist nichts anderes als die besprochene Lehre des Praxeas, welche in allerdings irreführenden Ausdrücken die Einheit des göttlichen Wesens und die Gottheit Christi hervor-

---

1) οὐ γὰρ θέλει λέγειν, τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον übersetzen Döllinger Hippol. u. Kall. Regensburg 1853. S. 233, Kuhn Theol. Qu.-Schrift 1855, S. 373, Hagemann Die römische Kirche S. 95 unrichtig: er will nicht sagen es gebe nur Eine Person. Das sagt Kallistus nach Hippolyts Bericht eben immer, und noch in den gerade vorhergehenden Worten. H. will an jener Stelle bemerklich machen, Kallistus identificire nicht völlig den Sohn mit dem Vater, so dass alles unmittelbar von dem Vater ausgesagt werden müsse, wie das Leiden, und dass der Vater allein das πρόσωπον des göttlichen Wesens bilde; vielmehr gehöre auch der Sohn dazu, und diesem eigne zunächst das Leiden, wegen dessen untrennbarer Verbindung mit dem Vater aber auch Letzterm. Es ist darum zu übersetzen: er will nicht sagen, der Vater sei (für sich allein) (die) Eine Person (sc. constituire allein das Eine göttliche πρόσωπον). πρόσωπον ist eben hier, da die theol. Terminologie sich noch nicht festgestellt hatte, gleichbedeutend genommen mit πνεῦμα, οὐσία. Dass vor ἕν der Artikel τό fehlt, beweist nichts gegen die aufgestellte Erklärung, da es auch z. B. X, 27 heisst: τοῦτον τὸν Λόγον ἕνα εἶναι θεόν ὀνομάζει. Lehir II, 381 sq. hat sich die Sache etwas erleichtert, indem er an vier Stellen zu Gunsten der Orthodoxie des Kallistus den Text willkürlich corrumpirt: 1) ändert er, um ihn von mehrern Prosopen reden zu lassen, ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ in: ἕν οὖν τοῦτο, προσώπων μὲν ὀνόματι μεριζόμενον κτλ. (wobei freilich auch die Aenderung des ὀνόματι in ὀνόμασι zu empfehlen gewesen wäre); 2) καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ in καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπα (μέντοι?) δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα μὴ συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ; 3) an derselben Stelle πατὴρ in πατρί, wodurch die Menschwerdung vom Vater auf den Sohn übertragen wird. Einer Widerlegung solcher Gewaltthaten bedarf es natürlich nicht.

hob. Dieselbe Lehre bildet den Grundgedanken des Systems, welches Hippolytus als das des Kallistus zur Darstellung bringt. Sie hat nur hier den neuen Gedanken sich zugesellt, dass die Menschennatur Christi der Sohn, und die in ihr wohnende Gottheit der Vater sei. Hat Kallistus dies wirklich gelehrt, so führte er freilich eine grosse Verwirrung in die Noetianische Lehre ein, indem er bald von dem Sohne als dem Logos, bald von ihm als der mit Gott verbundenen Menschennatur Christi sprach. Hippolytus behauptet dies freilich an beiden Stellen mit aller Bestimmtheit, und genau dasselbe sagt Tertullian von dem spätern Stadium der Lehre des Praxeas aus [1]). Aber auch aus dieser Lehrform entnimmt man, dass es dem Kallistus besonders darum zu thun ist, die Einheit des göttlichen πνεῦμα aufrecht und den Gedanken an Vater und Sohn als verschiedene πνεύματα oder Götter fern zu halten. Wiesen nämlich die Subordinatianisten auf die Bibelstellen hin, an welchen der Sohn geringer erscheint als der Vater, um ihre Lehre von der οἰκονομία in der Trinität zu vertheidigen, so nahmen nun Kallistus und seine Anhänger ihre Zuflucht zu der allerdings nicht zu billigenden Erklärung, unter Sohn sei an jenen Stellen die menschliche Natur zu verstehen, und unter Vater das derselben innewohnende göttliche πνεῦμα, die Gottheit. Auf diese Weise wurde alles „Untergeordnete" von dem göttlichen πνεῦμα ferne gehalten, zumal da Kallist eine Vergottung und Wesensvereinigung des „Fleisches" mit dem göttlichen πνεῦμα, dem Vater, und in dieser Art vom Sohne auch in der zweiten Bedeutung des Wortes eine Einheit des Wesens (und der Person) mit dem Vater lehrte. Um die Einheit in Gott aufrecht zu erhalten, redet er auch von dem Einen göttlichen πρόσωπον, indem ihm mehre πρόσωπα mehre Götter bedeuten würden. Die völlige Identificirung von Vater und Sohn lehnt Kallistus ab, indem er nicht sagen will, der Vater habe

---

1) Es entspringt nur aus dem Bestreben, Kallistus völlig nicänisch lehren zu lassen, wenn man, wie Lehir II, 383, in dieser Anklage die Lehrform finden will: der Menschgewordene sei der Sohn, im Sohne aber wohne kraft der Wesenseinheit der Vater. In derselben Tendenz ignorirt Kuhn a. a. O. die Identität der Lehre des Kallistus nach Hippolyts Darstellung mit der des Praxeas.

gelitten und bilde das göttliche πρόσωπον; sondern: da der Sohn, d. i. die Menschennatur Christi leidet, leidet vermöge der Einheit in Christus der Vater mit. Consequenter Weise beschuldigten Kallistus und seine Gesinnungsgenossen den Hippolytus, der sich darüber wiederholt beklagt, des Ditheismus. Seine, allerdings zu scharfe, subordinatianistische Unterscheidung zwischen Vater und Sohn zerstörte nach ihren Begriffen die Einheit des göttlichen Wesens.

Schon nach dem Gesagten lässt sich mit einiger Sicherheit aus dem parteiischen Berichte des Hippolytus die wahre Noetianische Lehre entnehmen. Ihm, dem Subordinatianisten war es von Interesse, dieselbe so darzustellen, als werde der Unterschied zwischen Vater und Sohn in dem gegnerischen System völlig aufgehoben. Dass aber diese Darstellung eine einseitige, auf missverständlichen und unrichtigen Ausdrücken, auf einer unzureichenden Terminologie beruhende ist, erkannten wir bereits. Deutlich genug offenbart dies Hippolytus auch selbst durch verschiedene Mittheilungen, welche zeigen, dass die Noetianische Schule, allerdings formell im Widerspruche zu sich selbst, die ihr schuldgegebene Identificirung von Vater und Sohn ausdrücklich ablehnte. So erklärt Hippolytus (IX, 7), oft gegen Zephyrin und Kallistus gestritten zu haben, als ihre Lehre sich befestigt und um sich gegriffen hätte; zeitweilig hätten sie ihren Irrthum eingestanden, seien dann aber wieder zu demselben zurückgekehrt. In Wirklichkeit gebrauchten sie wohl, wenn Hippolytus Consequenzen aus ihren Behauptungen zog, von denen sie nichts wissen wollten, Ausdrücke, die mit ihren sonstigen Behauptungen nicht übereinstimmten, kehrten aber bei der Bekämpfung theodotianischer und subordinatianischer Lehren wieder zu denselben zurück.

Zu solchen den Gegnern gezogenen Consequenzen rechnen wir es, wenn Hippolyt (c. 10) dem Kleomenes Schuld gibt, bei ihm seien Vater und Sohn nur Benennungen je nach der Verschiedenheit der Zeiten, d. i. der menschgewordene Gott und Vater werde Sohn genannt. Vermuthlich gab Kleomenes bloss dem Gedanken einen missverständlichen Ausdruck, der menschgewordene Gott, Sohn genannt, sei kein anderer Gott, als der Schöpfer des All, der Vater. Es war ihm nicht darum zu thun,

die Unterschiede in Gott zu leugnen, sondern die Lehre von zwei Göttern fern zu halten. Noch deutlicher ersehen wir, dass die Noetianer nicht bestimmt und consequent die völlige Identität zwischen Vater und Sohn lehrten, aus dem, was Hippolytus (c. 11) von Zephyrin und Kallistus berichtet. Während der Bischof, von Kallistus veranlasst, einerseits lehrte, es gebe nur Einen Gott, Jesus Christus, der geboren worden und gelitten habe, soll Kallistus dies anderseits dahin erläutert haben, nicht der Vater habe gelitten, sondern der Sohn. Auf diese Weise, berichtet Hippolytus, sei immerfort Streit im Volke gewesen. In Wirklichkeit herrschte wohl in dieser schwierigen Materie bei noch mangelhafter Terminologie in der römischen Kirche einige Unklarheit, und wusste man auch nicht recht, welches die noch nicht zu einem einheitlichen, abgeschlossenen Systeme verarbeitete Lehre des Bischofes Zephyrinus war. Dass Zephyrin selbst Noetianisch gedacht habe, ist aus Hippolyts Bericht nicht einmal ersichtlich. Den Noetianischen Ausdruck: der Vater hat gelitten, verwarf er sicher so entschieden wie Kallist. Der andere von ihm berichtete Satz: der Eine Gott, Jesus Christus, habe gelitten, lautet sogar völlig orthodox, konnte aber insofern mittelbar zu Gunsten der Noetianischen Lehre gedeutet werden, als die Unterscheidung zwischen Vater und Sohn in ihm nicht zum Ausdrucke kam. Darum wusste man wohl nicht recht, was Zephyrin eigentlich lehrte, weil beide Parteien, sowohl die Noetianer als ihre Gegner sich auf den einen oder andern Ausspruch von ihm berufen konnten; diese mit weit grösserm Rechte als jene[1]).

Wenn es aber noch eines Beweises bedürfte, dass die Noetianische Auffassung damals nicht als eine der Tradition offen widersprechende Neuerung betrachtet worden sei, so könnte man die Mittheilungen des Hippolytus über Kallistus dazu verwenden. Von diesem erzählt er, bei den Orthodoxen habe er sich orthodox gestellt, bei den Sabellianern sabellianisch. Sabellius[2]) sei ihm, dem Hippolytus, gegenüber nicht halsstarrig

1) Vgl. auch Kuhn a. a. O. S. 358 ff., der gegen Döllinger jene Ausdrucksweise auch für die des „patripassianischen Monarchianismus" erklärt.

2) Früher galt Sabellius als ein Libyer aus der Pentapolis, weil

gewesen; aber Kallistus habe ihn bewogen, der Lehre des Kleomenes beizutreten. Da er, Hippolytus, allein dem Kallistus widerstanden, sei er von diesem als Ditheist bezeichnet worden. Was hier dem Kallistus als Schulterträgerei vorgeworfen wird, war wohl nichts anderes, als die Ablehnung der völligen Identität zwischen Vater und Sohn mit den „Orthodoxen“ und anderseits die Betonung der Einheit des göttlichen Wesens mit den „Sabellianern“ [1]). Dass es dieser ganzen Schule von Noetus bis Kallistus nicht gelungen sei, für die zwischen der „Orthodoxie“ des Hippolytus und dem Sabellianismus liegende Lehre den richtigen Ausdruck zu finden, wurde bereits bemerkt. Auch der Vorwurf des Ditheismus, der dem Hippolytus nach seiner eigenen Erklärung gemacht wurde, beweist wieder, worauf die Noetianische Schule zielte. Endlich verräth die Aeusserung, er allein habe dem Kallistus Widerstand geleistet, auf wessen Seite trotz mangelhafter Fassung der Lehre Glaubensbewusstsein und Ueberlieferung der römischen Kirche stand, und wer die Sondermeinung, die „Häresie“ vertrat.

Hippolytus fährt fort von Kallistus zu berichten, gleich nach seinem Amtsantritt als römischer Bischof habe er den Sabellius aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen aus Furcht vor ihm, dem Hippolytus, und um vor den übrigen Kirchen sich von dem Verdacht sabellianischer Häresie zu reinigen. Hinter diesem parteiischen Berichte verbirgt sich ohne Zweifel wieder die Thatsache, dass Kallistus von dem Sabellianismus so wenig etwas wissen wollte, wie von dem Subordinatianismus des Hippolytus [2]). Zu demselben Resultate werden wir geführt durch

---

Eus. VII, 6 von einem Auftauchen der Sabellianischen Häresie bei Ptolemais erzählt, und hiernach Theodoret sein Vaterland bestimmt hat. Auch Basilius (ep. 125, 1) nennt ihn schon einen Libyer. Erst durch die Philosophumena erfahren wir, dass sein persönliches Auftreten nach Rom gehört; was Eusebius berichtet, bezieht sich vielleicht nur auf die Erneuerung seiner Lehre. Ob man freilich mit Volkmar a. a. O. S. 122 behaupten darf, er sei ein geborener Römer gewesen, lassen wir dahingestellt sein.

1) So fasst auch Volkmar a. a. O. S. 126 jene Beschuldigungen auf. Vgl. dazu Kuhn a. a. O. S. 351.

2) Obgleich Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1866, S. 203 ff. sogar das Meiste von dem, was Hippolytus gegen Kallistus vorbringt, für

die Bemerkung des Hippolytus, Kallistus falle mit seiner Lehre bald in den Irrthum des Sabellius, bald in den des Theodotus. Da die ganze Noetianische Schule gerade gegen die theodotianische Lehre stritt, erklärt sich der gegnerische Vorwurf des Sabellianismus sehr leicht, indem die scharfe Betonung der Gottheit Christi und der Einheit des göttlichen Wesens einen solchen Schein erweckte. Und weil nun dieselbe Schule, wenigstens in ihrem spätern Stadium, vornehmlich Kallistus, auch den ächten Sabellianismus verwarf, z. B. lehrend, das göttliche πνεῦμα (der Vater) habe in dem Menschen Jesus (dem Sohn) gewohnt, so erhob Hippolytus anderseits wiederum die Anklage, Kallistus sei mitunter in den Irrthum des Theodotus zurückgefallen. Diese Ausführungen bestätigen wieder die Vermuthung, dass Kallistus mit seiner Lehre ebenso wohl zwischen Theodotus und Sabellius, wie zwischen Sabellius und Hippolytus stehen zu bleiben versuchte.

Am deutlichsten erhellt diese versuchte Mittelstellung des Kallistus aus der recapitulirenden Darstellung seiner Lehre bei Hippolytus (X, 27): dem Wesen nach (οὐσία) sei Gott, bald Vater, bald Sohn genannt, Ein Geist (πνεῦμα); Gott sei kein anderer Geist als der Logos, und der Logos kein anderer als Gott. Dieses Eine πρόσωπον sei getheilt dem Namen, nicht dem Wesen (οὐσία) nach. Dieser Eine Gott, der Logos sei Mensch geworden; der als Mensch Sichtbare heisse Sohn, der in ihm Wohnende sei der Vater. So lehre Kallistus bald mit Noetus, bald mit Theodotus, nichts Bestimmtes festhaltend. Was dem Hippolytus hier wieder als unstetes Schwanken erscheint, war nichts anderes als der Versuch, nach beiden Seiten hin das Extrem zu vermeiden. Die wirklich vorhandene Unklarheit entstand nur daraus, dass Kallistus οὐσία, πνεῦμα, πρόσωπον identisch nahm, und die Unterschiede in Gott nicht anders denn als Unterschiede in den Namen zu bezeichnen wusste, ein Missgriff, der allerdings leicht zu einer sabellianischen Zerstörung der Trinitätslehre führen konnte.

„Klatsch“ erklärt, hält er doch unberechtigter Weise dessen Excommunication des Sabellius der Angabe des Hippolytus gemäss für eine „unedle Klugheitsmassregel“

Das Ergebniss des Ganzen ist also: die in der Person des Praxeas von Tertullian bekämpfte Lehre ist völlig identisch mit der von Kallistus weiter ausgebildeten, beziehungsweise modificirten Lehre des Noetus, welcher auch der Bischof Zephyrinus mindestens nicht scharf genug entgegentrat. Der Gegensatz einerseits gegen Theodotus, anderseits gegen die Subordinatianisten, welchem diese Lehre ihre Entstehung verdankte, brachte es mit sich, dass die Einheit zwischen Vater und Sohn in einer so starken Weise betont wurde, dass der Unterschied zwischen Beiden sich auf einen bloss accidentellen beschränkte. Von den Gegnern auf den wesentlichen Unterschied verwiesen, der nach der Bibel zwischen Vater und Sohn bestehe, gestaltete Kallistus die Noetianische Lehre dahin um, dass er sagte, dieser Unterschied beziehe sich auf die menschliche und die göttliche Natur in Christus. Die consequente Beibehaltung, resp. Durchbildung der Noetianischen Lehre von der Einheit in Gott, wie sie Sabellius versuchte, veranlasste den Kallistus, ihn als Häretiker aus der Kirchengemeinschaft auszuschliessen, wie er anderseits den Hippolytus wegen seiner scharfen, subordinatianistischen Unterscheidung zwischen Vater und Sohn für einen Ditheisten erklärte. Hinsichtlich der Orthodoxie des römischen Bischofes Kallistus ist also zu sagen: er hat eben so viel und ebenso wenig Anspruch darauf, in der Liste der Ketzer zu stehen, als Praxeas und im Wesentlichen auch Noetus[1]).

---

1) Es ist nicht genau, wenn Baur Theol. Jahrb. 1854, S. 366 bemerkt, in der Reihe der römischen Bischöfe gebe es also, wie einen Arianer und einen Monotheleten, so auch einen Sabellianer. Zwischen der Lehre des Noetus nach der Gestalt, welche ihr Kallistus gab, und der des Sabellius besteht doch noch immer ein, wenngleich von Hippolytus tendenziös ignorirter Unterschied. Vielleicht wäre derselbe nie hervorgetreten, wenn nicht Kallistus, um der scharfen Distinction zwischen Sohn und Vater gerecht zu werden, wie das N. T. sie lehrt, die Menschheit Christi Sohn genannt hätte. Hiergegen erhob Sabellius wohl zunächst Widerspruch und wurde dann zur Ausbildung seiner Lehre veranlasst. In der entgegengesetzten Richtung von Baur hat de Rossi Bullett. 1866, p. 90 den Sabellianern jene Lehrform zugeschrieben, welche Hippolytus als die des Kallistus bezeichnet. Mehre Inschriften und Epitaphe, welche nach seinem Urtheil dem 4. Jahrh. angehören, von denen die merkwürdigste die Inschrift zu einem Christusbilde ist: qui et Filius diceris et Pater inveniris, erklärt

Fragen wir weiter, ob die Noetianer oder die Subordinatianisten sich enger an die überlieferte Lehrform anschlossen, so müssen wir unbedingt uns zu Gunsten Letzterer entscheiden. Die Lehre, dass der Vater gelitten habe, war, wie Tertullian und Hippolytus mit Recht hervorhoben, gänzlich unerhört. Aber wenn gleichwohl diese der Form nach der apostolischen Ueberlieferung widersprechende Lehre damals kaum Anstoss erregte, jedenfalls weit weniger, als der Subordinatianismus, so kam das daher, dass man durch dieselbe sowohl die Einheit Gottes als die Gottheit Christi stark ausgedrückt fand, während der Subordinatianismus, wenigstens in milder Fassung, zwar mit der äussern Form der apostolischen Tradition weit mehr übereinstimmte, aber durch seine speculativen Entwicklungen für das einfache Glaubensbewusstsein damaliger Zeit zu sehr an die gnostische

---

er für sabellianisch (l. c. p. 86 sq. 95). Wir können dies nur unter der Voraussetzung zugeben, dass die Sabellianer sich des zwischen der Lehre ihres Stifters und der der Noetianischen Schule bestehenden Unterschiedes auf die Dauer nicht bewusst blieben. Ebenso beruht es nur auf dunkler Erinnerung, wenn es in römischen Synodalakten des 6. Jahrh. (vgl. oben S. 196) heisst: Qui se Calistus ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse Trinitatis. Nur möchten wir dem Verf. nicht mit Döllinger S. 247 ein solches Mass von „Ungeschick und Unwissenheit" zuschreiben, dass er in der später folgenden Aeusserung über Kallistus: in sua extollentia separabat Trinitatem das gerade Gegentheil behauptet hätte. Separare wird man bei der barbarischen Diction dieses Aktenstückes für solvere, „zerstückeln", „zerstören" (λύειν) nehmen müssen. Dass diese Reminiscenz aus Theodoret, und darum mittelbar aus den Phil. stamme, kann man schwer mit de Rossi Bullett. 1866, p. 96 glauben, weil der abendländische, vielleicht gothische Compilator wohl keine Kenntniss des Theodoret besass. — Wenn de Rossi Roma sott. II, 303 aus Grabschriften in St. Kallist wie: ἐν θεῷ καὶ Χριστῷ πιστεύσασα, pax Domini et Christi cum Faustino Attico zeigen will, dass man im 2. oder 3. Jahrh. in Rom die göttlichen Personen von einander unterschieden habe, so wollen wir letztere Thatsache nicht bestreiten, können aber jene Beweise nicht gelten lassen. So hätte sich selbst ein Sabellianer ausdrücken können. Gleichen dogmengeschichtlichen Werth hat bezüglich der dritten Person die dort zum Beweise der Trinitätslehre angeführte Inschrift vivas in Spiritu sancto. Welche dogmatische Vorstellung der Verf. mit „h. Geist" verband, und wie er sich dessen Verhältniss zu den übrigen Personen dachte, lässt sich eben nicht erkennen.

Emanationslehre und die heidnische Vielgötterei erinnerte. Die Einführung der Lehrform: der Vater ist Mensch geworden, während die apostolische Ueberlieferung dies in bestimmtester Weise nur vom Sohne aussagte, schien so bedeutend nicht, indem die Noetianer argumentirten: da es nur Einen Gott gibt, der Mensch ward, kann man ebensowohl sagen, der Vater sei Mensch geworden, wie der Sohn. Man erkannte die Tragweite dieser Aenderung damals noch nicht und erblickte in derselben nur eine selbstverständliche Schlussfolgerung aus der apostolischen Lehre. So ist es wohl erklärlich, dass, wie Tertullian und Hippolytus berichten, die monarchianische oder Noetianische Lehre damals in Afrika wie in Rom und den übrigen Kirchen allgemeinen Anklang fand. Erst als Sabellius sie bis zur vollkommenen Leugnung eines ewigen trinitarischen Verhältnisses weiter bildete, erkannte man den Missgriff, den man mit jenem so selbstverständlich scheinenden Syllogismus gemacht hatte, und zog sich nun auf die Unterscheidung zwischen der einfachen οὐσία und dem dreifachen πρόσωπον in dem göttlichen Wesen zurück. Aber so unbeholfen, oberflächlich, und, um so zu sagen, theologisch ungebildet die Lehre war: da es nur Einen Gott gibt, ist der Vater in Christus Mensch geworden, und so tiefsinnig anderseits die subordinatianistische Speculation über den Logos erschien, abgesehen davon, dass diese auch noch die apostolische Lehrform weit mehr auf ihrer Seite hatte, als der Monarchianismus, so zeigte es sich doch später, dass die „Einfältigen oder Idioten“, wie Tertullian sich ausdrückt, wenn sie auch für ihre Gedanken den richtigen Ausdruck nicht zu finden wussten, gleichwohl von einem richtigen Gefühle geleitet worden waren. Der Subordinatianismus bildete sich consequent zum Arianismus aus und gab damit die Lehre von der Gottheit Christi preis. Das aber war es, was die Noetianer von Anfang an, schon Theodotus gegenüber hatten verhindern wollen.

XVI.

Das vorgebliche Bussedict des Bischofes Zephyrin.

Durch vorstehende dogmengeschichtliche Entwicklung haben wir dem Gange der Ereignisse etwas vorgreifen müssen, weil die Lehre des Kallistus bei derselben mit in Betracht zu ziehen war. Ausser den geschilderten trinitarischen Kämpfen zwischen den Artemoniten und Noetianern gab es unter Zephyrin in der römischen Kirche noch andere Entzweiungen. Die Frage wegen der Wiederaufnahme der Büssenden wurde nämlich immer dringlicher. Darüber hatte seit der apostolischen Zeit nirgends ein Zweifel bestanden, dass Verbrecher in der Gemeinschaft der Christen, welche eine Gemeinschaft der „Heiligen" sein sollte, nicht geduldet werden könnten. Wie Paulus selbst, so verhängten überall die Gemeinden die Strafe des Ausschlusses, der Excommunication über sie. Nun erhob sich aber die Frage, ob und in welcher Weise die Ausgeschlossenen, wenn sie sich reumüthig und bussfertig zeigten, in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden könnten. Auch das wusste man, dass die Wiederholung der Taufe unzulässig war. Ein anderes sacramentales Mittel, Jemanden zur Gemeinschaft der Kirche zuzulassen, der sich ausserhalb derselben befand, kannte man aber nicht. Als die einzige Möglichkeit der Wiederaufnahme ergab sich darum der Richterspruch dessen, der auch die Ausschliessung verfügt hatte, also der Gemeinde, deren Organ und Sprecher der Bischof war. Weil man aber über ein solches Verfahren keine bestimmten Weisungen von den Aposteln empfangen hatte, Hebr. 6, 4 sogar die Unmöglichkeit einer Wiederaufnahme der Sünder zu lehren schien, so kam vielfach die Meinung auf, grobe Verbrechen bildeten den Grund zu bleibender Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft und seien durch lebenslängliche Busse zu sühnen. Im Orient liess man den Sünder nach geleisteter Busse allgemein zur Gemeinschaft wieder zu. Im Occident war aber das Verfahren ein verschiedenes. Im Allgemeinen scheint es üblich gewesen zu sein, nach dem Vorbilde Pauli (2. Kor. 2, 6 f.) Sünden der Unzucht nach

geleisteter Busse, wenigstens einmal auch kirchenamtlich nachzulassen, wegen Hebr. 6, 4 aber Abfall vom Glauben, Götzendienst mit bleibender Ausschliessung zu bestrafen.

Welche Praxis man in Rom in dieser Hinsicht von Anfang an befolgt habe, wissen wir nicht[1]). Dass auch dort über diese schwierige Frage im zweiten Jahrhundert Meinungsverschiedenheit herrschte, ersahen wir aus dem „Hirten“ des Hermas. Während diese vorgebliche Apokalypse einerseits die gesunkenen sittlichen Zustände in der römischen Kirche zu heben sucht, eifert sie anderseits gegen solche, welche die Möglichkeit der Busse leugneten. Aber auch Hermas kennt nur eine einmalige Busse. Wer zum zweiten Male in die Sünde zurückfällt, wird der Seligkeit verlustig. Noch ist hierbei zu bemerken, dass Hermas nirgends von der kirchlichen Sündenvergebung redet, sondern von der Verzeihung, welche Gott gewährt, als Vorbedingung der ewigen Seligkeit. Dass er einen kirchlichen Akt kennt, durch den der Sünder, freilich nur einmal nach der Taufe, auch mit der Kirche wieder reconciliirt wurde, muss man für möglich halten; aber er redet von einem solchen nicht. Bedenkt man ferner, dass, wenn seit der Apostel Zeit überall, oder auch nur in Rom, die Praxis der Kirchenbusse und Reconciliation als eine regelmässige und feste kirchliche Einrichtung bestanden hätte, dort schwerlich die Möglichkeit der Busse nach der Taufe bestritten, oder im Gegentheil die einer öfters wiederholten Busse behauptet worden wäre, so gelangt man zu dem Schlusse, dass es auch in Rom bis zu der Mitte des 2. Jahrh. eine feststehende Busspraxis nicht gegeben, dass man vielmehr über die Wiederaufnahme schwerer Sünder je nach den Umständen verschieden geurtheilt habe. Durch Hermas, den Bruder des Bischofes Pius, ist vermuthlich die einmalige Busse nach der Taufe in Rom stehende Kirchenpraxis geworden[2]).

---

1) Bei Clem. Rom. ep. ad Cor. c. 7 sq. ist nur im Allgemeinen von der μετάνοια die Rede, ohne dass der Kirchenbusse gedacht würde.

2) Wir können die Meinung nicht theilen, welche u. A. Fechtrup Theol. Qu.-Schr. 1872, S. 445 vertritt, wonach Hermas gelehrt habe, nur jetzt sei noch eine Zeit zur Busse vergönnt, eine Lehre, durch welche dann die frühere Vergebbarkeit der Sünden in der römischen Kirche vollständig in Wegfall gekommen sein soll. Dass Hermas auf das römische Buss-

Wenigstens finden wir die Bussdisciplin in Rom zur Zeit Tertullians in diesem Zustande vor. In seiner noch in der vormontanistischen Periode verfassten Schrift de poenitentia, welche wohl die Praxis wiedergibt, wie Tertullian sie in Rom kennen gelernt hatte, lehrt er ausdrücklich, dass es nach der Taufe gemäss der Anordnung Christi noch eine Busse gebe, aber auch nur eine einmalige (c. 7. 9. 12). Diese Busse beschreibt er c. 9 ausdrücklich als die exomologesis, als die Kirchenbusse, welche vor den Presbytern und der Gemeinde geschehe.

Als ein Beispiel von Ausschliessung und Wiederaufnahme, der dann freilich eine nochmalige Ausschliessung gefolgt sein soll, darf man die des Marcion und Valentin erwähnen, von welcher Tertullian (de praescr. c. 30) redet. Von Marcion wird hier insbesondere berichtet, die römische Kirche habe ihm die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt unter der Bedingung, dass er die wieder zur Kirche zurückführe, die er verdorben habe. Wir bemerkten früher bereits, dass diese Nachrichten zum Theil wohl auf Irrthum beruhen. Aber der römischen Kirchenpraxis gemäss muss Tertullian doch die Wiederaufnahme solcher Häresiarchen für möglich gehalten haben. Sonst hätte er jene Nachrichten nicht mittheilen können.

Unter Zephyrinus wurde, wie wir bereits vernahmen, in der That auch nach jenem Grundsatze verfahren. Der theodotianische Bischof Natalis wurde, da er zu den Füssen Zephyrins, des Klerus und der Gemeinde Verzeihung für seinen Abfall nachsuchte, allerdings nur mit genauer Noth (μόλις) in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen[1]). Der Ausdruck lautet hier so, als ob es von dem Gutdünken der Kirche, nicht

---

wesen Einfluss gehabt hat, kann man nicht bezweifeln. Wenn er sim. VIII, 6. IX, 26 lehrt, Apostaten könnten schwerlich oder gar nicht sich bekehren, so entsprach dem die spätere Disciplin, Christen, welche den Göttern geopfert hatten, keine Verzeihung zu gewähren. Wenn er mand. IV, 1 der Ehebrecherin eine einmalige Busse gestattet, so geschah dies später auch kirchenamtlich. In Rom berief man sich sogar hierfür auf Hermas, wesshalb dem Tertullian nichts anders übrig bleibt, als (de pudic. c. 10. 20) auf den „Hirten“ zu schmähen.

1) Eus. V, 32.

von einer feststehenden, überlieferten Praxis abgehangen hätte dem Reumüthigen die Gemeinschaft wieder zu geben oder zu versagen. Wir werden demgemäss die römische Bussdisciplin in dieser Zeit als eine noch ziemlich fluctuirende, und je nach den einzelnen Fällen verschieden eingerichtete uns vorzustellen haben.

Das erste Bussedict, von dem wir hören, rührt indess eben von Zephyrin her. Wenigstens berichtet Tertullian, der Montanist, in seiner Schrift de pudicitia (c. 1), welche er gegen die in der römischen Kirche gehandhabte Bussdisciplin veröffentlichte, von einem solchen Edicte. Er sagt, er höre, es sei ein Edict vorgelegt worden, und zwar ein peremtorisches, in welchem der pontifex maximus, der „Bischof der Bischöfe" verfüge: „Ich lasse auch die Sünden des Ehebruches und der Unzucht denen, welche Busse gethan haben, nach." Dass hier nicht, wie man mitunter geglaubt hat, der Bischof von Carthago, sondern der von Rom gemeint sei, unterliegt keinem Zweifel. Darauf weist schon die spöttische Bezeichnung desselben als pontifex maximus, als Bischof der Bischöfe hin. Jener Titel war bis dahin nur von dem Kaiser als dem obersten Herrn des gesammten römischen Religionswesens geführt worden, wesshalb Tertullian ihn durch die andere, vielleicht den Pseudo-Clementinen entnommene Benennung erläutert. Aber nur den Bischof der Hauptstadt, der als Vorsteher der angesehensten Kirche die erste Stelle unter den Bischöfen einnahm, konnte er als Bischof der Bischöfe bezeichnen. Sicher würde er eine solche Bezeichnung nicht einmal gewählt haben, wäre es ihm nicht darum zu thun gewesen, das bereits unter Victor begonnene Streben, eine Obergewalt über die andern Kirchen geltend zu machen, lächerlich erscheinen zu lassen[1]). Bestätigt wird jene

1) Es wird durch jene Bezeichnung also nur das bereits begonnene, für die Bischöfe der Hauptstadt nahe liegende Streben nach einer Obergewalt über die ganze Kirche, nicht aber eine seit der apostolischen Zeit bestehende Kirchenverfassung constatirt. Diese Auffassung wird bestätigt durch das, was derselbe Tertullian de praescr. c. 36 über die Erforschung des richtigen Glaubens sagt. Er verweist nicht auf den Bischof von Rom als den Inhaber einer Unfehlbarkeitsgabe, sondern auf die Ueberlieferung

Annahme durch die c. 21 vorkommende Anrede apostolicus, welche auf den B. von Carthago nicht passte[1]). Da Tertullian die

---

der Kirchen, welche von den Aposteln gegründet worden seien, oder welche Briefe von den Aposteln empfangen hätten, also auf die, welche mit den Aposteln in unmittelbarem Verkehr gestanden (sonantes vocem, repraesentantes faciem uniuscuiusque). Die Nachbaren Achaja's könnten sich nach Korinth wenden, die Macedoniens nach Philippi oder Thessalonich, die Asiens nach Ephesus, die Italiens nach Rom. Rom erhält also nicht einmal einen Vorzug vor den andern apostolischen Kirchen. Zu den Nachbaren Italiens rechnet Tertullian sich selbst mit der Kirche des prokonsularischen Afrika, welches ohne Zweifel von dort aus das Christenthum empfangen hatte. Er fährt darum fort: Roms Autorität sei auch ihnen zur Hand, d. h. wenn die Afrikaner sich von der Richtigkeit ihres Bekenntnisses überzeugen wollten, liege es ihnen am nächsten, dasselbe mit der Ueberlieferung der römischen Kirche zu vergleichen. Eine Vergleichung mit der Tradition der Kirche von Korinth oder Ephesus u. s. w. hätte dem Gesagten gemäss denselben Werth. Aber Afrika ist seiner geographischen Lage gemäss zunächst auf Rom hingewiesen. Und weil Tertullian nun das afrikanische Bekenntniss gerade mit dem von Rom vergleichen will, preist er die dortige Kirche als die Inhaberin der Ueberlieferung der drei hervorragendsten Apostel: Petrus, Paulus, Johannes. In dieser glücklichen Kirche, sagt er, hätten die Apostel mit ihrem Blut ihre ganze Lehre hinterlassen. Aber auch das ist nichts Besonderes, dass jene Apostel der römischen Kirche ihre ganze Lehre (totam doctrinam) übergeben haben. Dasselbe sagt Tertullian c. 27 von sämmtlichen Aposteln bezüglich sämmtlicher Kirchen: incredibile est non omnem ordinem regulae omnibus edidisse. Und c. 28 beruft er sich auf die Uebereinstimmung der Kirchen zum Beweise dafür, dass der gegenwärtige Glaube auf Ueberlieferung, nicht auf Veränderung der apostolischen Lehre beruhe. Es ist darum mindestens missverständlich ausgedrückt, wenn, abgesehen von infallibilistischen Schriftstellern, noch jüngst Neubaur Beiträge S. 20 bemerkt: „Tertullian erkannte die Lehrautorität derselben [der röm. Bischöfe] unbedingt an (de praescr. haer. 36), während er freilich später, nachdem er sich von der Kirche getrennt hatte und Montanist geworden war, den damaligen Bischof Zephyrin keineswegs für infallibel hielt." Für infallibel hat T. die römischen Bischöfe niemals gehalten, ihre Lehrautorität aber allerdings anerkannt in derselben Weise, wie die der Bischöfe von Korinth, Ephesus und der übrigen apostolischen Kirchen.

1) Die Bezeichnung des Bischofes als benedictus Papa c. 13 ist nicht beweisend, da Cypr. ep. 8 auch Cyprian, der Bischof von Carthago, so genannt wird.

vorliegende Schrift als Montanist verfasste, kann sie nur unter Zephyrin geschrieben sein[1]).

Möglich nun, dass Zephyrin ein Edict publicirt hatte, des Inhaltes, wie Tertullian ihn angibt. Möglicher Weise aber hatte er auch nur ein solches Verfahren eingeschlagen, und kleidet in seiner scharfen, sarkastischen Weise Tertullian diese Thatsache in jene Darstellung ein. Wir möchten es sogar für sehr unwahrscheinlich halten, dass in einem amtlichen Schreiben Zephyrin die Form angewendet haben sollte: „Ich lasse Ehebruch und Unzucht den Büssenden nach.“ Vollends hat der römische Bischof ein solches Edict nicht zum Gesetz für alle Kirchen machen wollen, da wir sonst nichts von einem solchen Bussgesetze erfahren, und Tertullian sicher in diesem Falle das anmassliche Benehmen des römischen Bischofes, allen Kirchen Gesetze geben zu wollen, nicht ungerügt gelassen hätte. Sein Sarkasmus gegen den Pontifex maximus beschränkt sich lediglich darauf, dass dieser eine den Anordnungen Christi widersprechende Bussdisciplin (in Rom), und zwar in sehr dictatorischer Form sanctionirt habe.

Die gewöhnliche Meinung geht nun dahin, Zephyrin habe die römische Disciplin geändert, resp. gemildert, und dadurch sei Tertullian veranlasst worden, gleichsam im Namen der Montanisten einen motivirten Protest gegen diese Aenderung zu erlassen. Wir können eine solche Auffassung der Schrift de pudicitia nicht theilen. Uns scheint vielmehr in derselben die montanistische Lehre von der Busse der in der Kirche herrschenden Disciplin gegenübergestellt zu werden, verbunden mit einer Erörterung der Gründe und Gegengründe, wie sie bereits längere Zeit hindurch zwischen Katholiken und Montanisten besprochen zu werden pflegten. Tertullian trägt ein umfangreiches biblisches Material vor, welches er nach beiden Seiten hin discutirt, und wir können nicht glauben, dass, wie häufig ange-

---

1) De Rossi Bullett. 1866, p. 26 steht unseres Wissens mit der Annahme ganz allein, nicht Zephyrin, sondern Kallist habe jenes Edict erlassen. Die von ihm erwähnte Uebereinstimmung dieser Annahme mit den Philosophumena trifft nicht zu. Nach Tert. erklärte jenes Edict nur die Vergebbarkeit der Unzuchtssünden, während gemäss den Phil. Kallist alle Sünden erliess.

nommen wird, das „Edict“ Zephyrins so eingehende Beweisführungen enthalten haben soll, mit denen der Bischof seine Aenderung der Bussdisciplin begründet haben würde. Ferner tritt in der ganzen Schrift nur ein Gegensatz hervor zwischen der montanistischen und der katholischen Bussdisciplin. Letztere wird als eine allbekannte und feststehende behandelt[1]). Ein Polemiker wie Tertullian hätte es sich gewiss nicht entgehen lassen, eine durch ein eben erlassenes Edict vollzogene Aenderung der in der römischen Kirche bestehenden Praxis der gesammten Christenheit zu denunciren. Statt dessen begnügt er sich damit, vom montanistischen Standpunkt aus zu zeigen, dass die katholische Praxis einerseits inconsequent sei, indem auch nach ihr Götzendienst und Mord keine kirchliche Vergebung fänden, und anderseits dem wahren Geiste des Christenthums widerspreche. Ausserdem kömmt er (c. 1) dem Vorwurf entgegen, dass er selbst früher der katholischen Gemeinschaft angehört habe, die er nun des Irrthums bezüchtige. Aber es fällt ihm nicht ein zu behaupten, damals habe die katholische Ge-

1) Wir erinnern besonders an c. 12, wo bestimmt behauptet wird: neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. T. leitet diese in den Kirchen bestehende Praxis, Götzendiener und Mörder für immer aus der Gemeinschaft auszuschliessen, in seltsamer Weise aus dem Aposteldecret ab, durch welches den Christen sacrificia, fornicationes et sanguis untersagt würden, und argumentirt dann, ähnlich wie c. 5, folgerichtig müsse man auch Unzüchtige für immer ausschliessen. Die Inconsequenz, die er also dem Gegner vorwirft, trifft nicht etwa allein Zephyrin, sondern die gesammte katholische Gemeinschaft. Dass in der katholischen Kirche immer alle Sünden nachgelassen worden seien, wie Peters Katholik. Mainz 1876, S. 118 ff. behauptet, ist durchaus unbegründet und am allerwenigsten aus Tert. de pudic. zu erweisen. Auch Lehir Études bibliques Paris 1869. II, 364 geht nur von einer Reihe vorgefasster und historisch unhaltbarer Meinungen aus, wenn er folgendes Phantasiegebilde construirt: Afrikanische Ehebrecher, von ihren Bischöfen nicht absolvirt, verklagten dieselben beim „Papste“. Da erliess dieser, in dem „peremtorischen Edicte“ den Befehl, jenen die Absolution zu ertheilen. Die Bischöfe gehorchten, behandelten fortan Ehebruch als eine absolvirbare Sünde, nicht aber Götzendienst und Mord, weil der Befehl des Papstes sich auf diese Verbrechen nicht bezog. Daher die ihnen von Tertullian vorgeworfene Inconsequenz.

meinschaft schwere Verbrechen noch nicht erlassen. Ferner kennt er die Sitte, durch die Fürbitte der Martyrer sich die kirchliche Vergebung zu erwirken (c. 22). Diese Sitte konnte nicht sofort mit der Publication des neuen „Bussedictes“ entstanden sein. Die Regel, nach geleisteter Busse schwere Vergehungen, Götzendienst und Mord ausgenommen, kirchenamtlich nachzulassen, hat also auch in Rom schon früher bestanden. Weiter ersahen wir aus mehrern Thatsachen, wie aus Tertullians vormontanistischer Schrift de poenitentia selbst, dass in der Kirche auch schon vor Zephyrin die einmalige Busse für schwere Verbrechen gestattet war. Wir vernahmen nicht einmal etwas von den Ausnahmen des Götzendienstes und des Mordes. Diese Ausnahmen werden aber gleichwohl bestanden haben, wie denn auch schon Hermas die vom Christenthum Abgefallenen, die den Herrn Verleugnenden für rettungslos verloren erklärt[1]). Endlich hätte Hippolytus, der in den Philosophumena Alles zusammenträgt, was er gegen Zephyrinus und Kallistus aufzubringen weiss, und speciell des Letztern Milderungen der Bussdisciplin in der schärfsten Weise rügt, es sich gewiss nicht versagt, die Neuerung Zephyrins tadelnd zu erwähnen, wenn eine solche existirt hätte.

So gelangen wir denn zu dem Ergebniss, dass Zephyrin die römische Bussdisciplin nicht änderte, sondern nur die bestehende Praxis gegen die montanistische Neuerung mit aller Entschiedenheit aufrecht erhielt. Vielleicht hatten die Montanisten nach dem Tode Victors, den Praxeas gegen sie umzustimmen wusste, einen neuen Versuch gemacht, in der römischen Kirche Boden zu gewinnen, und fanden sie an Zephyrin einen energischen Gegner. Ihrer Behauptung gegenüber, alle schweren Verbrechen, Götzendienst, Unzucht, Mord seien mit immerwährender Ausschliessung zu bestrafen, vertheidigte Zephyrin die bestehende Sitte, Ehebrechern und Unzüchtigen einmal Verzeihung angedeihen zu lassen. Dass die Controverse sich nur um die Sünden gegen das sechste Gebot dreht, hat wohl darin seinen

---

1) Sim. VIII, 6. IX, 26. Freilich drückt Hermas sich etwas schwankend aus und denkt höchstens an die, welche innerlich von Christus abfielen.

Grund, dass neben Götzendienst und Mord nur sie als schwere, durch Kirchenbusse zu bestrafende Vergehen betrachtet wurden. Ohne Zweifel kamen sie auch, namentlich ausser der Zeit der Verfolgung, häufiger vor als Idololatrie und Mord, und darum wird, weil die Montanisten besonders in den geschlechtlichen Dingen sehr rigoros waren, zwischen ihnen und Zephyrin speciell die Frage erörtert worden sein, ob Ehebrecher und Unzüchtige zur Kirchenbusse und Reconciliation zuzulassen seien. Dagegen, dass irregeführte Häretiker nach geleisteter Kirchenbusse wieder aufgenommen würden, hat selbst Tertullian (de pudic. c. 19) nichts einzuwenden, indem er beifügt, dieselben würden bei ihnen, den Montanisten, wie die Heiden behandelt und durch die Taufe von ihrer Sünde gereinigt. So blieben also die Unzuchtssünden allein als Material übrig für die zwischen den Katholiken und Montanisten besprochene Frage wegen der Zulassung zur Kirchenbusse, beziehungsweise Reconciliation.

Die Montanisten forderten nämlich auch Kirchenbusse für die schweren Vergehen, aber lebenslängliche, und überliessen die Verzeihung Gott. Und das war es eben, was sie den Katholiken zum Vorwurf machten, dass diese die Gewalt nachzulassen Gott genommen und an sich gerissen hätten (de pudic. c. 3), wenigstens bezüglich der Unzuchtssünden. In seiner drastischen Weise drückt Tertullian dies aus, indem er sagt, er höre von einem peremtorischen Edicte des römischen Bischofs: „ich lasse auch Ehebruch und Unzucht nach“ [1].

---

1) Es ist mindestens ein seltsames Zusammentreffen, dass der Ausspruch Zephyrins nach Tertullian: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto der Form nach ganz analog ist dem bei Hippolytus Phil. IX, 11 mitgetheilten dogmatischen Dictum Zephyrins: ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν X. 'I., καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν. Möglich, dass der Bischof es liebte, seine Erklärungen in eine so prägnante, energisch klingende Form zu kleiden. Das mag denn auch mit Veranlassung für Tertullian gewesen sein, über das „Edict“ des Pontifex maximus zu spötteln.

XVII.

Wissenschaftliches Leben in Rom.

Zur Zeit Zephyrins gab es in Rom zwei angesehene Presbyter, welche auch als Schriftsteller hervorragten: Cajus und Hippolytus. Von Ersterm ist wenig bekannt. Er schrieb eine Schrift gegen den Montanisten Proklus, aus welcher Eusebius Fragmente aufbewahrt hat. In Einem dieser Fragmente (H. E. II, 28) verweist er seinen Gegner auf die „Trophäen“ Petri und Pauli als der Gründer der römischen Kirche auf dem Vatikan und der Strasse nach Ostia, wovon früher bereits die Rede war. In einem andern Fragmente derselben Schrift (III, 29) bekämpft er Cerinth, der durch falsche Apokalypsen seine vorgeblichen Offenbarungen zu verbreiten suche. Nur auf einem Missverständniss dieser Stelle beruht es, wenn man gesagt hat, Cajus habe die neutestamentliche Apokalypse nicht als johanneisch anerkennen wollen. Wohl aber berichtet Eusebius (VI, 20), er habe die Gewissenlosigkeit seiner Gegner in der Anfertigung neuer (pseudo-kanonischer) Schriften rügend, von Paulus nur dreizehn Briefe angenommen, und den Hebräerbrief nicht als paulinisch anerkannt. Letzteres, fügt Eusebius bei, geschehe in Rom von Manchen noch immer [1]). Wenn man das Fehlen des Hebräerbriefes in dem Muratorischen Fragmente nicht für einen Zufall hält, und erwägt, dass Hebr. 6, 4 montanistische Tendenzen zu begünstigen schien, so muss man vermuthen, Cajus habe die Abweisung des Hebräerbriefes in Rom nicht aufgebracht, sondern als eine, allerdings wohl nicht unwidersprochene Ueberlieferung überkommen. Die Bekämpfung des Montanisten Proklus veranlasste ihn wahrscheinlich, dieser Ueberlieferung zu folgen, und sein Ansehen trug denn vermuthlich sehr dazu bei, dieselbe in der römischen Kirche zu befestigen [2]).

---

1) Damit stimmt, wenn Eus. III, 3 sagt, den Hebräerbrief hätten Manche verworfen, weil die römische Kirche ihn nicht für paulinisch halte.

2) Fasst man alles was Eusebius von Cajus berichtet zusammen,

Ein weit hervorragenderer Mann als Cajus war Hippolytus. Durch seine eigenthümliche kirchliche Stellung wurde er sehr frühe zu einer halbmythischen Persönlichkeit, indem die geschichtlichen Züge seines Lebens und seiner Schicksale in Vergessenheit geriethen vor der sie verwischenden Legende. Schon Eusebius (VI, 20) stellt ihn neben Beryllus von Bostra und weiss nur von ihm, dass er Bischof „einer andern Kirche" gewesen, sowie, dass er eine grosse Zahl von Schriften verfasst habe, die ihm aber nur zum Theil bekannt waren (VI, 22). Im Abendlande trübte sich das Gedächtniss des gelehrten und einflussreichen römischen Presbyters immer mehr, während man im Orient, wenn auch nicht die Erinnerung an seine wirklichen Schicksale, so doch die, dass er ein berühmter römischer Bischof und Martyrer gewesen, festgehalten hat. Da er aber in den römischen Bischofslisten nicht stand, machte man ihn in der Folge zum Bischofe des Hafens Portus. Sein Martyrium, d. i. in Wirklichkeit seine Verbannung, wurde in Folge seines Namens zu der Sage ausgestaltet, er sei von Pferden in Stücke gerissen worden. Durch Döllingers scharfsinnige und erschöpfende Forschungen ist das geschichtliche Bild Hippolyts aus dem Schutte verworrener Sagenbildung aufgegraben und nach Möglichkeit wieder hergestellt worden[1]).

Hippolyts Herkunft ist unbekannt. Der Name lässt nicht gerade auf eine Abstammung aus dem Orient schliessen. Aber da er ein Schüler des Irenäus war, wird man doch eher vermuthen, dass er ein Kleinasiate, als dass er ein Römer gewesen sei. Wahrscheinlich befand er sich aber erst zu Lyon in der Umgebung seines Lehrers und kam dann vermuthlich nach dessen Tode unter Zephyrin nach Rom[2]). Hier trat er alsbald,

---

namentlich, dass er unter Zephyrin gelebt und auf die Todesstätten Petri und Pauli in Rom hingewiesen als auf Beweise für die in der römischen Kirche lebende apostolische Ueberlieferung, so kann man nicht mit Döllinger Hippol. u. Kall. S. 3 daran zweifeln, dass Cajus der römischen Kirche angehört habe. Unrichtig aber ist er mitunter mit dem Epist. Smyrn. de mart. Polyc. c. 22 erwähnten Schüler des Irenäus Namens Cajus identificirt worden.

1) A. a. O. S. 29 ff.

2) Harnack Zeitschr. für histor. Theol. 1874, S. 195 ff. hält Hip-

wie wir bereits ausführten, in die trinitarischen Kämpfe ein, die dort durch Theodotus und die Noetianische Schule erregt worden waren. Welche Stellung er zu diesen beiden Parteien einnahm, haben wir bereits entwickelt. Unter Zephyrin lebte er noch, wie es scheint, in Frieden mit der römischen Kirche, obwohl er jetzt schon, gemäss seinem eigenen Berichte die Intriguen des den Bischof beeinflussenden Kallistus durschschauend, allein der Noetianischen Irrlehre widerstand und von jenem Ditheist genannt wurde. Wenn er ferner erzählt, Kallistus habe nach seiner Besteigung des bischöflichen Stuhles den Sabellius aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen aus Furcht vor ihm, und um den übrigen Kirchen gegenüber als orthodox zu erscheinen[1]), so darf man daraus vielleicht schliessen, damals habe Hippolytus selbst noch mit dem römischen Bischofe in kirchlicher Gemeinschaft gestanden. Von einer eigenen Schule, welche Kallistus der Kirche gegenübergestellt habe, spricht Hippolytus freilich auch schon mit Bezug auf die christologische Lehre. Aber die disciplinären Differenzen, die er berührt, namentlich die grössere Milde in der Behandlung der Sünder, sind es doch nach seinem Berichte, welche der Partei des Kallistus erst recht ihre Signatur verliehen. Während er sich früher schon als den einzigen Opponenten gegen die Lehre des Kallistus bezeichnet hat und dann meldet, dieselbe sei durch die ganze Welt verbreitet gewesen, erklärt er bezüglich der disciplinären Unterschiede, Manche hätten die „Neuerungen“ des Kallistus für richtig befunden und seien den „Unverschämten“ zugefallen, welche trotzdem es wagten, sich die katholische

---

polyt für einen Abendländer und lässt ihn schon seit 180 in Rom weilen. Aber seine Theologie ist offenbar die des Orientes, er selbst ein Schüler des Orientalen Irenäus. Dass er schon so frühe in Rom gewohnt haben sollte, ist nicht anzunehmen, weil die Zustände der röm. Kirche vor Zephyrin ihm weniger bekannt zu sein scheinen. Den Versuch, das verworrene Gewebe der römischen Hippolytus-Legenden wieder zu geschichtlichen Ehren zu bringen, wonach es ausser den übrigen Hippolyti wirklich einen Bischof von Portus dieses Namens gegeben haben soll, hätte de Rossi Bullett. 1866, p. 38 sqq. nach Döllingers meisterhafter Untersuchung unterlassen dürfen.

1) Phil. IX, 11 sq.

Kirche zu nennen. Und gerade mit Bezug darauf, dass Kallistus Alle ohne Unterschied zur kirchlichen Gemeinschaft zulasse, sagt er, seine Anhänger hätten den Namen Kallistianer erhalten. Dass hier thatsächlich von einer Kirchenspaltung in Rom die Rede ist, kann man nicht verkennen, auch nicht, dass Hippolytus der Partei des Kallistus feindlich gegenüberstand. Wohl aber scheint die Christologie des Kallistus weit über die Grenzen von dessen Partei und Kirche hinaus verbreitet gewesen, und diese vielmehr durch die disciplinären Grundsätze in ihrer Eigenartigkeit bestimmt worden zu sein.

Döllinger hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Hippolytus als Gegenbischof gegen Kallistus in Rom aufgetreten und eine eigene Gemeinde um sich gesammelt habe. Ein von ihm begründetes Schisma wird sonst freilich nicht erwähnt. Auch berichtet er selbst unmittelbar nichts darüber. Man kann jene Annahme indess auf die Ausdrücke gründen, in welchen er von der „Schule" des Kallistus spricht, welche trotz ihrer Differenzen in Lehre nnd Disciplin die Anmassung begehe, sich die katholische Kirche zu nennen. Ausserdem noch darauf, dass Hippolytus sich selbst die „hohepriesterliche Würde" beilegt[1]), wie er denn auch schon von Eusebius als Bischof, und von den spätern Griechen allgemein als Bischof von Rom bezeichnet wird[2]). Endlich auf seine Aeusserung, einige von ihm aus der Kirche Ausgeschlossene seien zur „Schule" des Kallistus überge-

1) Phil. I, proöm. Dies geschieht freilich nur in der Weise, dass H. aus Iren. adv. haer. proöm. den Satz herübernimmt, also auf sich anwendet, in welchem jener den Irrgläubigen gegenüber sich auf seine ἀρχιερατεία, sein Lehr- und Wächteramt beruft. Ob man aus dieser entlehnten Bezeichnung ἀρχιερατεία, welche allerdings die bischöfliche Würde ausdrückt, mit Bestimmtheit schliessen darf, H. sei regelrecht zum Bischof geweiht worden, dürfte doch fraglich sein. Er beruft sich nur auf die hierarchische Succession von den Aposteln her. Der Unterschied zwischen Episkopal- und Presbyteralgewalt kam hierbei weniger in Betracht. Trat er aber auch nur als Presbyter an die Spitze des römischen Schisma's, so konnte schon auf Grund jener Stelle seine Benennung als Bischof üblich werden. — Die Entlehnung des Satzes aus Irenäus zeigt jedenfalls, dass Friedrich Zur Gesch. des Primates S. 82 unrichtig ἀρχιερατεία von einem Oberepiscopat über die ganze Kirche versteht.

2) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 91 ff.

treten[1]). War er bei seiner Partei auch ein so angesehener Mann, dass für jene Zeit unerhört, seine mit einem Verzeichniss seiner Schriften geschmückte Statue sein Gedächtniss verewigen sollte[2]), so kann das Schisma doch weder eine grosse Bedeutung erlangt haben, noch von längerer Dauer gewesen sein. Vermuthlich erlosch es mit seiner Verbannung. Geschichtlich nämlich ist, dass Hippolytus mit dem römischen Bischof Pontian im J. 235 nach Sardinien verbannt wurde. Dort ist denn auch wahrscheinlich sein Tod erfolgt[3]).

Wir haben bei der ganzen Darstellung der Ereignisse unter Zephyrin die Abfassung der Philosophumena oder „Widerlegung aller Ketzereien" durch Hippolytus vorausgesetzt. Dieselbe ist besonders auf Grund der scharfsinnigen und gelehrten Nachweise Döllingers und der ergänzenden Ausführungen Volkmars heutzutage auch fast allgemein angenommen[4]). Dass

1) Auf Grund der Untersuchungen von Mommsen behauptet auch noch Lipsius Chronol. S. 41 u. s., der erste Theil des Liberianischen Papstkatalogs, bis Pontian, stamme aus der Chronik Hippolyts. Wäre dies der Fall, und hätte dazu der Compilator jenes Katalogs an der (nun verlorenen) Liste Hippolyts nichts geändert, so müssten Kallist und Urban in dieser Liste gestanden haben, und könnte Hippolyt nicht der Gegenbischof des Kallistus gewesen sein. Aber Döllinger a. a. O. S. 67 hat bereits gezeigt, dass jene Vermuthung Mommsens unwahrscheinlich ist.

2) Vgl. über diese 1551 aufgefundene Statue Döllinger S. 25.

3) Im Widerspruch zu Döllinger hält Harnack Zeitschr. für histor. Theol. 1874, S. 194 es mit Bunsen auf Grund des Dichters Prudentius für glaublich, dass Hippolytus nach Rom zurückgekehrt und, mit der kath. Kirche versöhnt, unter Maximin des Martertodes gestorben sei. Authentischer ist die Nachricht der depositio martyrum von 354, dass seine Leiche mit der des Pontian nach Rom zurückgebracht und am 13. August an der via Tiburtina beigesetzt wurde, während Pontian sein Grab bei seinen Vorgängern in St. Kallist gefunden hat.

4) Vgl. noch de Smedt Dissertt. selectae. Diss. III. Gandavi 1876. Indess bezeichnet Lipsius Quellen der ältesten Ketzergesch. S. 118 ff. sie als bloss wahrscheinlich, lässt das Werk aber auch zwischen 222 und 235 geschrieben sein. De Rossi Bullettino di archeol. crist. 1866, p. 98 findet sie noch weiterer Revision bedürftig und äussert, freilich in etwas verschämter Weise, seine Neigung, Tertullian für den Verf. zu halten, Und jüngst sucht der Jesuit Grisar Zeitschr. für kath. Theol. 1878. S. 505 ff. die von seinem Ordensgenossen Armellini De prisca refutatione

das erst 1851 wieder an's Tageslicht gezogene[1]) Werk von einem römischen Zeitgenossen der Bischöfe Zephyrin und Kallistus geschrieben wurde, ist zweifellos. Unter den damaligen römischen Theologen können ebenso sicher nur die Presbyter Cajus und Hippolytus in Betracht kommen. Von Cajus ist, wie wir sahen, bloss sein Dialog mit dem Montanisten Proklus bekannt. Bei Hippolytus aber trifft alles zusammen, ihn als den Verfasser erscheinen zu lassen. In dem Verzeichnisse seiner Schriften, welches sich auf seiner Statue befindet, steht eine mit dem Titel: πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός. Nun wird aber diese Schrift Phil. X, 32 (περὶ τῆς τοῦ

---

haereseon rel. Romae 1862 aufgestellte Meinung, Novatian habe das Werk geschrieben, gegen Hergenröther Oesterr. Vierteljahrsschrift 1863, S. 289 ff. aufrecht zu halten. Freilich auch in der zurückhaltenden Form blosser Nebeneinanderstellung von Gründen und Gegengründen, in Wirklichkeit aber mit der bestimmten, wenngleich wieder in Abrede gestellten Tendenz, zu zeigen, dass nicht ein „h. Kirchenschriftsteller“ der „erste aller Gegenpäpste“ gewesen sei. Die Unrichtigkeit dieser Ansicht erhellt schon daraus, dass der Verf. unter Kallistus an der Spitze einer getrennten Gemeinschaft steht, was G. S. 512 im Widerspruch zu den Phil. selbst leugnet; dass der spätern Ereignisse nicht gedacht wird, was man nicht mit G. S. 515 dadurch erklären kann, dass Novatian „die dem Kallistus folgenden Päpste“ nicht mehr als rechtmässig angesehen habe; dass die Persönlichkeit und ganze Vergangenheit Novatians den Zeitgenossen genau bekannt war, Niemand aber etwas von seinem Streit mit Kallistus weiss; dass die von Cyprian bezeugte frühere Ansicht Novatians über die Bussdisciplin mit der Lehre der Phil. nicht übereinstimmt; dass Novatian zu den Wiedertäufern zählt, während der Verf. der Phil. Kallistus als solchen denuncirt. Gegen Hippolytus argumentirt unter Berufung auf Lipsius' Conjecturalkritik G. S. 522 aus dem (nicht mehr existirenden) Syntagma des Hippolytus, sowie aus dessen Schrift adv. Noet., die S. 530 zu diesem Zwecke für orthodox und den Phil. widersprechend erklärt wird, während sie bekannter Massen subordinatianistisch ist und mit den Phil. völlig harmonirt. Schliesslich müssen dann noch Gründe herhalten, wie S 531 f., Hippolyt wäre nie ein so gefeierter Kirchenlehrer geworden, hätte er ein solches Werk verfasst, und ein Werk von einem solchen Lehrer hätte nicht so bald allgemein vergessen werden können.

1) Im J. 1842 in Griechenland aufgefunden, wurde es erst 1851 von E. Miller, dann 1856—59 von Duncker und Schneidewin, 1860 von Cruice edirt.

παντὸς οὐσίας) von dem Verfasser als eine von ihm geschriebene citirt. Ferner sagt der Verfasser in der Vorrede, er habe vorlängst eine kurze Darstellung der Häresien bereits geliefert. Nun existirte in alter Zeit ein σύνταγμα, oder wie Photius es nennt, ein βιβλιδάριον, welches 32 Häresien aufzählte, und unzweifelhaft von Hippolytus herrührte. Zur Unterstützung dieser Gründe hat Volkmar mit Recht noch auf einige andere Umstände hingewiesen[1]. Gemäss Phil. X, 30 hat der Verfasser bei anderer Gelegenheit sich über die Namen der 72 Völker ausgesprochen. Dies wird sich auf das exegetische Werk des Hippolytus über die Genesis beziehen. Wenn er ferner X, 5 behauptet, oft schon die richtige Lehre auseinandergesetzt zu haben, so passt dies wieder nur auf einen Schriftsteller wie Hippolytus, der eine so grosse Zahl von Büchern auch dogmatischen Inhaltes aufzuweisen hatte. Stil und Darstellung der Philosophumena sind ferner umständlich und weitschweifig, wie sie von einem „Vielschreiber", wie Volkmar nicht mit Unrecht Hippolytus nennt, erwartet werden können. Der Verfasser rügt weder bei Cerinth noch bei den Montanisten deren chiliastische Erwartungen, was Cajus, der Bekämpfer des Chiliasmus, sicher nicht unterlassen hätte, wohl aber von Hippolytus zu erwarten ist, welcher gleich seinem Lehrer Irenäus selbst chiliastische Hoffnungen hegte. Auch wird den Montanisten der sittliche Rigorismus bezüglich der Sündenvergebung und anderer Punkte nicht zum Vorwurf gemacht, — weil Hippolytus dem Kallistus gegenüber wenigstens ähnliche Tendenzen vertrat. Endlich ist die Lehre Hippolyts, besonders die trinitarische in der Schrift gegen Noetus mit der der Philosophumena identisch. Wenn die Noetianische Irrlehre in jener Schrift noch in der einfachen ursprünglichen Form des Patripassianismus dargestellt wird, nicht nach der Fassung, die ihr erst Kallistus gab, so erklärt sich dies durch die naheliegende Annahme, dass sie bereits im Beginne jener trinitarischen Kämpfe, vor dem Eingreifen des Kallistus in dieselben, geschrieben wurde.

Zum Theil durch die kirchliche Stellung Hippolyts in Rom ist es geschehen, dass er selbst mit seinem in den letztern Par-

---

1) A. a. O. S. 93 ff.

tien gegen die römischen Bischöfe Zephyrin und Kallistus gerichteten Werke im Occident in Vergessenheit gerieth. Man scheint sogar sehr frühe für die Unterdrückung des für den römischen Stuhl sehr ungünstigen neunten Buches Sorge getragen zu haben. Denn es unterliegt zumal nach Volkmars[1]) genauen Nachweisen keinem Zweifel mehr, dass schon Theodoret nur das zehnte Buch als das „Labyrinth" gekannt hat, und im Uebrigen nur die ersten, die alten philosophischen Systeme behandelnden Bücher, die „Philosophumena", fälschlich dem Origenes zugeschrieben, in Umlauf waren. So kam es, dass diese wichtige, wenngleich mit Vorsicht zu benutzende Quelle für die damalige Geschichte der römischen Kirche bis in unsere Zeit verborgen blieb[2]).

Wir dürfen die in vielfacher Hinsicht interessante Persönlichkeit des Hippolytus nicht verlassen, ohne uns mit seinen sonstigen Schriften und seiner Lehre bekannt gemacht zu haben. Das älteste Verzeichniss seiner Schriften befindet sich, wie bereits erwähnt wurde, auf der, wahrscheinlich gleich nach seiner Verbannung oder seinem Tode errichteten Statue. Die Inschrift ist nicht ganz erhalten, umfasste darum wahrscheinlich auch noch andere Büchertitel. Sie beginnt mit den Bruchstücken ιους ιας, welche vielleicht πρὸς Ἰουδαίους, εἰς παροιμίας zu ergänzen sind. Dann folgt der Commentar über die Psalmen, eine Schrift περὶ ἐγγαστριμύθων[3]), über das Evangelium Johannes und die

1) A. a. O. S. 20 ff.

2) Auch Eusebius kannte das Werk schon nicht mehr. H. E. VI, 20 ff. weiss er nur, dass Hippolytus Bischof war, aber nicht wo. Unter seinen Werken nennt er die Phil. nicht, und die Geschichte der römischen Kirche unter Zephyrin und Kallistus ist ihm völlig unbekannt.

3) Volkmar S. 79 erläutert diesen seltsamen Titel durch eine Stelle bei Balsamon, wo die ἐγγαστρίμυθοι (Bauchredner) mit den Gnostikern zusammengestellt und als diejenigen bezeichnet werden, die mit Emphase Dinge verkünden, die ihnen selbst unbekannt sind. Jene Schrift soll dann identisch sein mit dem σύνταγμα aller Häresien. Caspari III, 378 dagegen hält sie für identisch mit der von Hieronymus erwähnten de Saul et Pythonissa. Für jene Auffassung kann man auch noch auf Hieron. de vir. ill. c. 85 verweisen, wonach Eusthatius von Antiochien eine Schrift de Engastrimytho gegen Origenes geschrieben hat.

Apokalypse[1]), über die apostolische Ueberlieferung bezüglich der Charismen, die Chronik, die Schrift gegen die Hellenen[2]) und Plato oder über das Wesen des Universums, eine Trostschrift an Severina[3]), eine (auf der Statue selbst angebrachte) Ostertafel, Oden[4]) auf die ganze h. Schrift, über die Auferstehung, über das Gute und woher das Böse stamme.

Die Liste der Werke des Hippolytus wird ergänzt durch die Angaben bei Eusebius, welche dieser selbst als nicht erschöpfend bezeichnet (VI, 22), bei Hieronymus (de vir. ill. c. 61) u. A. Ausser der Ostertafel nennt Eusebius eine Schrift über das Sechstagewerk, über das, was dem Sechstagewerke folgt, gegen Marcion, über das Hohelied, über einige Kapitel des Ezechiel, über die Osterfeier, gegen alle Häresien. Beizufügen sind noch: die Schrift gegen Noetus[5]), die über den An-

---

1) Schwerlich bildeten, wie nach Döllinger auch Volkmar S. 69 glaubt, ein Stück dieser Schrift die von Ebed Jesu im Katalog der Chaldäischen Bücher erwähnten „Kapitel gegen Cajus“. Ohne Zweifel ist dieser Cajus der damalige römische Presbyter. Bei einer Controverse zwischen Hippolytus und Cajus erinnert man sich natürlich zunächst daran, dass jener ein Anhänger, dieser ein Bekämpfer des Chiliasmus war. Die Kapitel gegen Cajus werden sich also wohl mit dem Chiliasmus beschäftigt haben. Aber neben ihnen erwähnt Ebed Jesu die Apologie für das Evang. Johannes und die Apokalypse. Diese scheint demnach eine andere Schrift gewesen zu sein, etwa gegen die „Aloger“ gerichtet. Die Verschiedenheit beider Werke ist um so eher anzunehmen, als Cajus nicht, wie noch Caspari III, 381 und sonst behauptet, zu den Bestreitern der Apok. gehörte. Neben jener Schrift, welche auch auf der Statue als für (ὑπὲρ) das Ev. und die Apok. geschrieben bezeichnet ist, wird anderweitig ein Commentar des H. zu beiden Büchern erwähnt, vgl. Bardenhewer Des h. Hippol. Commentar zu Daniel. Freiburg 1877, S. 35.

2) Ueber die verschiedene Beziehung des πρὸς Ἕλληνας, von denen aber die im Texte mitgetheilte die wahrscheinlichste ist, vgl. Caspari III, 384.

3) Da Theodoret von Hippolyt eine an eine Kaiserin gerichtete Schrift erwähnt, vermuthet Döllinger S. 24 in Σεβηρείνα Julia Aquilia Severa, die zweite Gemahlin Heliogabals. Die Schrift handelte Theodoret gemäss von der Auferstehung.

4) Der Anfang dieses Wortes auf der Inschrift ist zweifelhaft; wir glauben dass ᾠδαί, nicht ὅδοι zu lesen ist, wie Volkmar S. 79 vorschlägt.

5) Dieselbe bildet ein Fragment eines grössern Ganzen, aber doch

tichrist[1]), Commentare über Isaias, Daniel, Matthäus, Lukas und andere biblische Bücher, sowie Homilien[2]).

Die Schriften Hippolyts sind nur zum Theil, fragmentarisch erhalten worden. Weil griechisch geschrieben, und vermuthlich auch, weil von einem in Rom als schismatischer Bischof auftretenden Manne herrührend, geriethen sie im Occident sehr in Vergessenheit. Der Orient hingegen bewahrte die Erinnerung an Hippolytus als einen der ausgezeichnetsten Kirchenlehrer seiner Zeit[3]).

Es übrigt noch, die Lehre des Hippolytus, welche, abgesehen von den besprochenen Controversen, im Allgemeinen wenigstens die der damaligen römischen Kirche gewesen ist, zu erörtern. Seine Trinitätslehre und Christologie, welche früher bereits zum Theil characterisirt wurde, war folgende: Von Ewigkeit her befand sich der Logos in dem Vater; vor der Schöpfung brachte der Vater ihn aus sich hervor; endlich ward er Fleisch, und so erhielt Gott einen Sohn. Durch das Sichtbarwerden in

---

wohl nicht den Schluss der von Euseb erwähnten Schrift „gegen alle Häresien", wie Lipsius Quellen der ältesten Ketzergesch. S. 132 u. A. glauben, da diese kürzer gehalten war. Vgl. Harnack Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 179 ff.

1) Vgl. über diese Schrift Overbeck Quaestt. Hippol. specimen. Jenae 1864.

2) Ob er einen Commentar zum Exodus verfasste, wie Hier. vir. ill. c. 61 freilich nur nach schwankender Leseart angibt, ist zweifelhaft. Vgl. Caspari III, 377.

3) In Folge dessen wurden ihm auch viele Werke unterschoben. So ein Sermo auf die „Erscheinung des Herrn", die „Anordnungen der Apostel über die Weihen" (ein Stück aus den apost. Constitutionen), vermuthlich weil H. eine Schrift „die apostolische Ueberlieferung über die Charismen" geschrieben hatte, eine Schrift „über das Ende der Welt und den Antichrist" (wohl zu unterscheiden von dem ächten Werke über den Antichrist), „gegen Beron und Helix" (während der monophysitischen Kämpfe erdichtet, vgl. Döllinger S. 318 ff.), Canones (in der äthiopischen Kirche in Umlauf, vgl. Haneberg Canones S. Hipp. arabice Monachii 1870), u. s. w. Eine Gesammtausgabe seiner Werke veranstaltete J. A. Fabricius Hamburg 1716—18; neuestens sammelte P. A. de Lagarde Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. Lipsiae 1858 die griech. Fragmente, aber nicht vollständig; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 4.

der Welt wurde er ein „Anderer, als der Vater"; aber dennoch gab es nun keine zwei Götter. Einen Gott gibt es, zwei Prosopa, das Dritte ist „die Gnade des h. Geistes" Denn der Vater ist Einer, der Prosopen aber gibt es zwei, weil auch der Sohn eines ist. Der Vater befiehlt, der Sohn gehorcht, der h. Geist verleiht Einsicht.

Diese Lehre der Schrift gegen Noetus (n. 4—15) wird in den Philosophumena (X, 33) in folgender Weise ergänzt: Gott zeugte denkend zuerst den Logos, nicht als gesprochenes Wort, sondern als den in ihm seienden Gedanken des Universums (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν), ihn allein aus Seiendem, nämlich aus sich selbst. Der Logos trug die Ideen des Vaters in sich und brachte auf dessen Geheiss die Schöpfung hervor. Die ersten Substanzen, die aus Nichts gemacht wurden, sind geschlechtslos, wie Feuer, Luft, Wasser, Erde. Aus Feuer sind die Engel; Sonne, Mond und Sterne bestehen aus Feuer und Luft. Aus dem Wasser und der Erde entstanden die geschlechtlichen Wesen. Durch den Logos brachte Gott Alles hervor, und anders als es gemacht wurde, konnte es nicht gemacht werden. Den Menschen schuf er als solchen; will der Mensch Gott werden, so muss er ihm gehorchen. Der Logos besitzt, weil aus Gott seiend, das Wesen Gottes. Die Welt ist aus Nichts, darum nicht göttlicher Natur, und kann auf Gottes Geheiss wieder in Nichts aufgelöst werden. Das Böse entsteht aus der geschöpflichen Freiheit, und besass ursprünglich keine Existenz. Der Logos wurde Mensch, um uns ein Beispiel zu geben und den Beweis zu liefern, dass der Mensch frei sei und sich des Bösen enthalten könne. Zu diesem Zwecke nahm er das Wesen des Menschen an. Er wurde leidens- und todesfähig, um die Menschen von ihren Leiden aufzurichten. Durch die richtige Erkenntniss, ermahnt Hippolytus (c. 34) zum Schlusse, werde man der Höllenstrafe entgehen und die Unverweslichkeit des Leibes nebst dem Himmelreiche empfangen als Genosse Gottes und Miterbe Christi. Denn dann wird der Mensch Gott. Als Mensch war man leidensfähig; was man aber dann erhält, empfängt man als vergöttlicht und unsterblich gemacht. Christus, der Gott ist über Alles, reinigte den Menschen von der Sünde und schuf den alten Menschen zu einem neuen um. Wenn man seine Gebote

hält, wird man ihm ähnlich. Gott macht den Menschen zu Gott zu seiner Ehre.

Die Ewigkeit des für sich bestehenden Logos wird also von Hippolytus ausdrücklich bestritten. Allerdings vor der Schöpfung, aber nicht von Ewigkeit her, also doch in der Zeit tritt der Logos aus dem Vater heraus, und erst durch die Menschwerdung wird er zum eigentlichen Sohne Gottes. Hiermit ist schon die Subordination des Logos unter den Vater als nothwendig gegeben. Ueber den h. Geist spricht Hippolyt sich in sehr mangelhafter Weise aus, zum Theil wohl, weil damals noch immer nur von dem Verhältniss des Logos zum Vater die Rede war, und darum die Ausbildung der Lehre von der dritten Person vernachlässigt wurde. Es muss aber auch hervorgehoben werden, dass die Subordinatianisten vielfach den h. Geist geradezu für ein Geschöpf erklärten, weil sie, dem Vater allein die volle Göttlichkeit zuerkennend, ihm den Logos unterordneten und den Geist endlich auf eine noch niedrigere, die dritte Stufe stellten. Ob Hippolytus den h. Geist als ein göttliches Prosopon fasste, muss seiner Ausdrucksweise nach dahingestellt bleiben. Er kennt Einen Gott, zwei Prosopa, weil der Vater Einer sei, neben dem Vater aber der Sohn das zweite Prosopon bilde. Vom h. Geist redet er als der τρίτη χάρις, und sagt, er verleihe Einsicht. Den Vorwurf des Tritheismus scheint er nicht zu fürchten, sondern nur den des Ditheismus. Der h. Geist galt ihm also schwerlich als eigenes Prosopon, obwohl er anderseits wieder Vater, Sohn und Geist zu einer Einheit sich verbinden lässt [1]).

---

1) Adv. Noet. c. 14: δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, [τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα] πατὴρ ἐντέλλεται, λόγος ἀποτελεῖ, υἱὸς δὲ δείκνυται, δι' οὗ πατὴρ πιστεύεται. οἰκονομίᾳ συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα θεόν. εἷς γάρ ἐστιν ὁ θεός. ὁ γὰρ κελεύων πατὴρ, ὁ δὲ ὑπακούων υἱός, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον πνεῦμα κτλ. Die eingeklammerten Worte unterbrechen den Zusammenhang, entsprechen nicht dem vorhergehenden δύο πρόσωπα und sehen sehr einer corrigirenden Glosse ähnlich. Man kann auch noch auf die Stelle eines Fragmentes (p. 72 ed. de Lagarde) hinweisen, wo die Himmelsbewohner aufgezählt werden: ἅμα δικαίοις, ἀγγέλοις καὶ πνεύμασι θεοῦ καὶ τῷ τούτου λόγῳ. Hier ist bloss vom Logos, aber nicht vom h. Geist die Rede, wenn man ihn nicht bei den πνεύματα unterbringen will.

Die Erlösungslehre erscheint bei Hippolyt gleichfalls noch wenig ausgebildet. Von einer Genugthuung oder stellvertretenden Sühne ist bei ihm noch nicht die Rede. Nur von einer Reinigung und Umschaffung des Menschen durch Christus. Die Menschwerdung hat den Zweck, das Ideal eines Menschen thatsächlich zu verwirklichen. Geht der Mensch mit seinem des Guten fähigen, freien Willen auf diese Umgestaltung seines Wesens ein, so wird er als Adoptivbruder des Gottmenschen vergottet. Selbstverständlich lehrt Hippolytus dies nicht in dem pantheistischen, sondern in dem mystischen Sinne, in welchem diese Lehre bei den spätern griechischen Vätern vielfach sich findet.

Unzweideutig bezeugt Hippolytus die Feier der Eucharistie als des kirchlichen Opfers[1]).

Den Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung schildert Hippolytus als einen provisorischen, entsprechend der Ueberlieferung der morgenländischen Kirche, namentlich der Chiliasten. Der Hades, das Todtenreich nimmt Gute wie Böse auf, die aber, räumlich von einander geschieden, in einem Vorgefühl der zu erwartenden Seligkeit und Strafe an diesem vorläufigen Aufenthaltsorte verbleiben bis zum Weltgericht[2]). Dann wird Christus vom Himmel herabsteigen und das tausendjährige Reich gründen, nach dessen Beendigung die Auserwählten erst der himmlischen Seligkeit und Anschauung Gottes theilhaftig werden[3]).

Noch bemerken wir bezüglich des neutestamentlichen Kanons, dass Hippolytus gleich seinem Collegen Cajus und der römischen Kirche überhaupt den Hebräerbrief nicht als paulinisch annimmt[4]), dagegen den damals noch viel bestrittenen zweiten Brief Petri kennt[5]).

---

1) Vgl. Döllinger S. 343 ff. Aber nur die Stelle aus dem Comment. zu Daniel ist ächt; die andern Aeusserungen gehören H. nicht an, vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 96.

2) De causa universi p. 70 sqq. de Lagarde.

3) Vgl. Döllinger S. 356 ff. Langen Die Kirchenväter u. das N. T. Bonn 1874, S. 202. 233. Dass H. Chiliast gewesen sei, ist speciell nachgewiesen worden von Overbeck l. c. p. 83 sqq.

4) So nach einer Nachricht des Steph. Gobarus aus dem 6. Jahrh. bei Phot. cod. 232, vgl. noch cod. 121.

5) Phil. IX, 7 wendet er die Worte 2. Petr. 2, 22 auf die Noetianer an.

Unter Zephyrin entstand in Rom auch die bekannte kleine Ketzergeschichte als Fortsetzung der Schrift Tertullians de praescriptionibus. Tertullian hatte (c. 45) mit der Bemerkung geschlossen, so Gott wolle, werde er dieser allgemeinen Bestreitung der Ketzer eine specielle folgen lassen. Was er selbst nicht ausgeführt, that nun ein Anderer in Rom, fälschlich unter seinem Namen, indem er unmittelbar an jene Bemerkung anknüpfend, eine kurze Ketzergeschichte lieferte von Dositheus an bis Praxeas. Schon längst ist bemerkt worden, dass auf diese pseudo-tertullianische Schrift vielfach die Beschreibung passt, welche Photius von dem kleinern Werke des Hippolytus gegen alle Häresien gegeben hat[1]). Auch stimmt der Inhalt derselben in auffallender Weise mit dem der Philosophumena überein. Da aber gleichwohl einzelne Abweichungen vorkommen, wird man wohl vermuthen dürfen, ein römischer Geistlicher habe die griechisch geschriebene kleinere Häresiengeschichte des Hippolytus mit einzelnen Aenderungen in's Lateinische übertragen, einerseits wohl, um sie der abendländischen Christenheit, zunächst den lateinisch redenden Gliedern der römischen Kirche zugänglich zu machen, anderseits vielleicht auch, um die in der vormontanistischen Periode Tertullians geschriebene Schrift de praescriptionibus in einer ihm passend scheinenden Weise zu ergänzen. Selbstverständlich fanden auch die Montanisten in dieser Ketzerliste ihre Stelle.

Dass dieselbe in Rom entstand, unterliegt darum keinem Zweifel, weil gerade auf die in Rom wirkenden Häretiker besonders Bezug genommen wird. Die Vermuthung, Cajus sei der lateinische Bearbeiter jener Schrift des Hippolytus, ist dadurch ausgeschlossen, dass, wie von diesem selbst, so auch von dem unbekannten Lateiner weder bei Cerinth noch bei den Montanisten mit einer Silbe des Chiliasmus gedacht wird.

---

1) Vgl. Döllinger S. 19, der indess, wie Volkmar S. 84 ff. gezeigt hat, noch zu viele Differenzen zwischen den beiden Werken statuirt. Anderseits sind Volkmar Differenzen entgangen, z. B. die, dass Ps.-Tert. c. 51 das Evangelium Lukas als das Cerdo's bezeichnet, während Hippolytus, wenigstens Phil. VII, 30, irrig Markus für das Marcionitische Evangelium hält. Ueber andere, zum Theil aber nur hypothetische Differenzen vgl. Harnack Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 185 ff. Lipsius a. a. O. S. 140.

Am merkwürdigsten ist der Schluss der Schrift, welcher die patripassianische Lehre als die des Praxeas erwähnt, welche Victorin habe befestigen helfen. Wir bemerkten bereits, dass der Name Praxeas nur bei Tertullian sich findet, während Hippolyt von der Schule des Noetus spricht. Nun scheint ferner auch dieser pseudo-tertullianische Anhang sowohl vor Tertullians Schrift gegen Praxeas als vor den Philosophumena geschrieben zu sein. Denn des Praxeas Lehre wird hier noch in der einfachen Form des Patripassianismus vorgetragen, ohne die von Kallistus aufgebrachte Weiterbildung, die menschliche Natur Christi sei der Sohn, mit welchem die göttliche, der Vater gelitten habe. Der Anhang ist also noch unter Zephyrin beigefügt worden, aber ebenso sicher auch erst nach Victor, besonders wenn mit diesem der genannte Victorinus identisch ist. Letzterer wird auch bei Tertullian nicht erwähnt. Es bleibt also wohl keine andere Annahme übrig als die, der Bearbeiter dieses Anhanges habe, vermuthlich ein geborener Römer, selbst die Wirksamkeit des Praxeas in Rom erlebt und sei Augenzeuge des Einflusses gewesen, den er auf den Bischof Victor ausübte. Selbst der subordinatianistischen Richtung angehörend, etwa ein Gesinnungsgenosse oder gar Schüler des noch nicht Montanist gewordenen Tertullian, führt er den Patripassianismus nach den Vertretern auf, die er in Rom kennen gelernt hatte, nicht nach denen, die er in der Ketzerschrift des später erst nach Rom gekommenen Hippolytus fand [1]). Da er im Sinne des, wie es scheint, schon in Rom gegen Praxeas aufgetretenen Tertullian schrieb, Praxeas ferner, wie man aus dessen späterer Wirksamkeit in Carthago schliessen muss, für die Abendländer, für welche der Anonymus den Anhang verfasste, von besonderer Bedeutung war, wird es sehr gut begreiflich, warum er die von Hippolytus erwähnten Noetianer bei Seite liess und statt deren den Praxeas

---

1) Dass Hippolyt wohl erst unter Zephyrin nach Rom kam, wurde schon erwähnt. Von den römischen Zuständen und Begebnissen unter Victor hat er, wie die Philosophumena zeigen, wenig gewusst. Victor erwähnt er (IX, 12) nur in anerkennender Weise und bezeichnet ihn als einen „barmherzigen", Mann, was zu dessen Auftreten im Osterstreit schlecht passt.

und den von diesem beeinflussten Bischof Victor erwähnte [1]). Vielleicht leitete ihn dabei auch die Erwägung, dass er so ungescheuter von dem verstorbenen Bischofe sagen konnte, was nach seiner subordinatianistischen Anschauung ebenfalls von dem gegenwärtigen Bischofe Zephyrin galt, und was er seinem Standpunkte gemäss auch von diesem hätte erwähnen müssen, wenn er bei dieser jüngsten Häresie, wie bei den übrigen, einfach Hippolytus gefolgt wäre.

Tertullian und Hippolytus sind sich schwerlich in Rom begegnet. Als dieser dort hinkam, hatte jener, verstimmt und erbittert, sich bereits wieder nach der Heimath begeben, um hier als Montanist den Kampf mit dem Gnosticismus wie mit der katholischen Kirche zu führen.

Ein anderer berühmter Kirchenlehrer begab sich aber damals nach Rom, um, wie er selbst sagt, „die uralte römische Kirche zu sehen", Origenes, der ohne Zweifel zu Hippolytus in nähere Beziehung trat. Freilich hat er sich nicht lange in der Hauptstadt aufgehalten [2]). Aber er kam nach dem Berichte des Eusebius erst einige Zeit nach dem Tode des Septimius Severus († 211), jedoch noch unter Zephyrin dorthin, bereits Presbyter, und, obwohl erst etwa dreissig Jahre alt [3]), schon berühmt als Schriftsteller wie als Lehrer. Hippolytus hält es für der Mühe werth, in einer Homilie die Anwesenheit dieses hervorragenden fremden Geistlichen zu erwähnen [4]). Der Verkehr beider Männer, von denen der ältere Römer die Ueberlegenheit des jüngern Alexandriners bereitwillig anerkannte, hat sich ungeachtet seiner kurzen Dauer in der Ueberlieferung erhalten. Photius (cod. 121) erzählt noch davon. Seinem Berichte gemäss ahmte Hippolytus den Origenes nach in seinen Homilien, liebte seinen Verkehr und seine Unterhaltung, und soll ihm sogar auf eigene Kosten

1) Lipsius a. a. O. S. 155 scheint annehmen zu wollen, Hippolytus habe in seiner kleinern Ketzergeschichte die römischen Noetianer unter Zephyrin noch nicht erwähnt, weil sie noch vor deren Auftreten, unter Victor geschrieben sei.

2) Eus. VI, 14.

3) Vgl. Caspari III, 352.

4) So Hieron. De vir. ill. c. 61.

Schnell- und Schönschreiber geschickt haben [1]), um Commentare zur h. Schrift von ihm zu erlangen, wesshalb Origenes ihn in einem Briefe seinen „Arbeitgeber“ (ἐργοδιώκτης) nenne.

Döllinger[2]) hat bereits auf die Gesinnungsgemeinschaft aufmerksam gemacht, die hinsichtlich der Bussdisciplin wie des Trinitätsdogmas zwischen beiden Männern bestand. Er vermuthet gewiss mit Recht, Origenes sei den Kämpfen des Hippolytus unter Zephyrin und Kallistus nicht fern geblieben, sondern habe für ihn Partei ergriffen. Auch hält er es nicht für unmöglich, dass die bekannten scharfen Aeusserungen des Origenes [3]) über den Hochmuth und die Anmassungen der Bischöfe grosser Städte, sich speziell auf den römischen Stuhl beziehen. Wichtiger noch ist, dass Origenes scharfen Tadel über Bischöfe ausspricht, welche, um Gott zu verherrlichen, zwischen dem Vater und dem Sohne einen blossen Namensunterschied annehmen. Hier sind offenbar Bischöfe Noetianischer Sinnesweise gemeint, und da muss Origenes vorzüglich an den römischen gedacht haben. Hat er aber wirklich für Hippolyt Partei ergriffen, so dürfen wir der geistigen Bedeutsamkeit des Alexandriners gemäss diesen nicht für einen untergeordneten Bundesgenossen des römischen Presbyters im Kampfe gegen seine Bischöfe halten, sondern haben in ihm wohl die einflussreiche Autorität zu erblicken, durch deren Zustimmung jener sich ermuthigt sah, einen so ungleichen Kampf zu wagen und mit seinen wenigen Anhängern in Rom der ganzen übrigen Kirche mit Bischof und Presbyterium die Stirne zu bieten. Eusebius berichtet freilich, Origenes habe die Romreise angetreten, um die „uralte römische Kirche zu sehen“ Sollte nicht vielleicht Hippolyt diesen ungeachtet seiner Jugend berühmtesten Kirchenlehrer damaliger Zeit eingeladen haben, die dortigen Zustände aus eigener Anschauung kennen zu lernen, um an ihm eine Stütze und für seine Anhänger eine neue, beruhigende Autorität zu gewinnen? Auf diese Weise gewänne die Erwähnung des be-

1) Aehnliches berichtet freilich Eus. VI, 23 von einem frühern Gnostiker Ambrosius, der durch Origenes bekehrt worden war.

2) A. a. O. S. 254 ff.

3) In Matth. XVI, 8.

rühmten fremden Theologen in einer Homilie, wenn auch unter andern Umständen schon denkbar, eine erhöhte Bedeutung. Desgleichen die später zu besprechende Verurtheilung des Origenes auf der römischen Synode vom J. 231 oder 232.

So hätten denn ungeachtet ihres verschiedenen Standpunktes im Einzelnen die drei grössten Theologen damaliger Zeit, Tertullian, Hippolytus, Origenes in dem Kampfe gegen den römischen Stuhl gemeinsame Sache gemacht, und wären auch nach einander von dem gleichen Schicksale der Excommunication betroffen worden. Tertullian und Hippolytus wurden in Folge dessen Häupter separirter Kirchenparteien, jener einer montanistischen Gemeinschaft in Afrika, dieser schismatischer Bischof einer römischen Gemeinde, während Origenes, ungeachtet seiner Excommunication durch die Synoden von Alexandrien und Rom bei den Bischöfen Palästina's nichts von seinem Ansehen verlor.

Einerseits stand Tertullian dem Hippolytus am nächsten. Denn in der Trinitätslehre sind sie beide völlig Gesinnungsgenossen und kämpfen in derselben Weise gegen dieselben Gegner, die Noetianer. Es ist sogar kaum zu bezweifeln, dass Tertullians Buch gegen Praxeas in einem Abhängigkeitsverhältniss zu des Hippolytus Schrift gegen Noetus steht[1]. In den Philosophumena aber finden wir genau dieselbe Lehre bestritten, gegen welche Tertullian jenes Buch gerichtet hat. Auch in den chiliastischen Erwartungen und bis zu einem gewissen Grade selbst hinsichtlich der Bussdisciplin waren Tertullian und Hippolytus mit einander einverstanden, wenigstens insoweit, als sie beide in dem römischen Bischofe einen mit weltlicher Gesinnung erfüllten Mann bekämpften, der die sittliche Entartung und die Auslöschung des ursprünglichen christlichen Geistes mächtig befördere. Anderseits aber hielt Hippolytus den Tertullian wegen seiner montanistischen Lehre vom Paraklet für einen Ketzer. Und eben seines Montanismus wegen war der sonst so hoch angesehene und verdienstvolle Afrikaner als eigent-

---

1) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 183 ff. Freilich wird dies wieder von Andern, wie Harnack Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 202 ff. bestritten.

licher Bundesgenosse für Hippolytus im Kampfe gegen Kallistus nicht brauchbar.

Um so werthvoller erschien für ihn die Gemeinschaft mit Origenes, der, als er nach Rom kam, noch ungetrübtes Ansehen bei allen Kirchen genoss, als Lehrer weithin berühmt war, und darum von Hippolyt als eine unbestreitbare Autorität angerufen werden konnte. Stimmte er mit diesem in der Trinitätslehre auch nicht völlig überein, so fand er doch an ihm einen Genossen, der in der Bekämpfung der Noetianischen Doctrin bis zum Subordinatianismus ging. Ueber die Anmassung einiger Hierarchen, selbst die schwersten Verbrechen, wie Götzendienst, Ehebruch, Unzucht zu vergeben, ergeht sich aber Origenes in solchen Klagen, dass man sich sofort der bald zu besprechenden Beschuldigungen erinnert, welche in dieser Hinsicht Hippolytus gegen Kallistus erhebt. An Origenes fand also Hippolytus einen willkommenen Bundesgenossen, der ihm auch in der Ferne treu blieb, sein römisches Schisma begünstigte und endlich das Schicksal der Ausschliessung durch die römische Kirche mit ihm theilte.

Wir dürfen die Zeit Zephyrins nicht verlassen, ohne noch einen Blick auf die Persönlichkeit dieses Mannes geworfen zu haben. Er ist der Erste unter den römischen Bischöfen, von dem wir eine Characterschilderung durch einen Zeitgenossen besitzen. Freilich ist es die eines Gegners. Aber da man doch nicht voraussetzen kann, Hippolytus habe über den kürzlich erst verstorbenen Bischof in Rom öffentlich Dinge ausgesagt, die als vollständige, jedes Anhaltspunktes entbehrende Verleumdungen erscheinen mussten, und auf diese Weise seiner eigenen Sache den Todesstoss gegeben, haben wir wohl aus seinen Vorwürfen den Kern von Wahrheit herauszuschälen, den Hippolyts Parteieifer nur mit einer etwas derben, gehässigen Hülle umgeben hat. Nach seiner Schilderung (Phil. IX, 11) war Zephyrin ein unwissender und ungebildeter Mann, der die kirchlichen Bestimmungen nicht kannte und sich ganz in den Händen des schlauen und boshaften Kallistus befand. Dieser vermochte ihn zu allem, besonders durch Geschenke, da Zephyrin bestechlich und geldgierig war. Die noetianisch deutbaren Aeusserungen über die Person Christi that Zephyrin auch nur als Werkzeug

des Kallistus, so dass die Verwirrung, welche jetzt schon in der römischen Kirche entstand, von Kallistus verschuldet wurde. An dieser gehässigen Darstellung wird wohl so viel wahr sein, dass Zephyrin auf die finanzielle Hebung der Lage der römischen Kirche möglichst bedacht, und darum vielleicht vorsichtig war in der Ausschliessung wohlhabender Gemeindemitglieder, wie nachsichtig in der Aufnahme begüterter Andersgläubiger oder in der Duldung Dissentirender. Auch muss er ein Mann von geringer wissenschaftlicher Bildung gewesen sein, der die Bedeutung spitzfindiger oder zweideutiger dogmatischer Formeln nicht hinreichend zu würdigen verstand und darum in so schwierigen Verhältnissen, wie sie damals in der römischen Kirche bestanden, das Richtige nicht immer zu treffen wusste. Endlich hat auch Kallistus sicher grossen Einfluss auf ihn gehabt, und namentlich seine Haltung gegen die Noetianer bestimmt[1]).

Hippolyts Bericht über die Zeit Zephyrins, wie gehässig er sein mag, lässt die Thatsache sehr erklärlich erscheinen, dass Kallistus sein Nachfolger wurde.

XVIII.

Des Bischofes Kallistus neue Kirchendisciplin.

Kallistus stand der römischen Kirche fünf Jahre lang vor, also etwa von 217 bis 222. Seine Lebensgeschichte ist von Hippolytus ausführlich, aber in feindlichem Sinne beschrieben worden. Wir werden darum diese Beschreibung mit derselben, oder noch grösserer Vorsicht aufzunehmen haben, als die eben

---

1) Hinsichtlich seiner Bestattung sucht Duchesne Étude sur le lib. Pont. p. 155 die Angaben des Papstbuches, er sei beerdigt worden in seinem Cömeterium neben dem des Kallistus, durch die Beziehung derselben auf eine spätere Translation aufrecht zu erhalten. Eher möchten wir vermuthen, dass, da das Papstbuch die frühern Bischöfe auf dem Vatikan beerdigt sein lässt — weil über ihr Verbleiben nichts bekannt war —, hinsichtlich des Zephyrin als des Ersten eine Nachricht existirte, dass er auf dem in seiner Zeit angelegten Cömeterium beerdigt worden sei, und dass, da später dieses Cömeterium den Namen seines Nachfolgers Kallistus führte, man glaubte das seinige in dessen Nähe suchen zu müssen.

angeführte Charakterschilderung Zephyrins. Nach Phil. IX, 12 war Kallistus der Sklave eines Christen aus dem kaiserlichen Hause. Mit dessen Geld legte er ein Wechslergeschäft an, an dem sich viele Christen betheiligten. Da er fallirte, wollte er von Portus aus zu Schiffe die Flucht ergreifen. Von seinem Herrn Karpophorus verfolgt, sprang er vom Schiffe ins Meer. Durch Schiffer gerettet, wird er von seinem Herrn nach Rom zurückgebracht und in die Tretmühle gesperrt. Befreit, aber, da er die verlorenen Summen nicht restituiren kann, in grosser Bedrängniss sucht er den Tod. An einem Sabbat erregt er Unruhen in der Judensynagoge und wird in Folge dessen dem Stadtpräfekten überliefert. Dieser lässt ihn geisseln und nach Sardinien in die Bergwerke bringen. Einige Zeit nachher erbittet sich Marcia, des Commodus christenfreundliche Concubine, vom römischen Bischofe Victor die Liste der in der Verbannung auf Sardinien schmachtenden Christen, um Einige davon zu befreien. Durch ihre Vermittlung erhalten sie sämmtlich, mit Ausnahme des Kallistus, die Freiheit wieder. Dieser aber weiss bei dem Presbyter, der mit der Ausführung der Anordnung beauftragt war, dem Eunuchen Hyacinth, der sich für den Erzieher der Marcia ausgab, auch seine Befreiung zu erwirken. Mitleidig wie er war, übersah Victor dieses seinen Anordnungen widersprechende Verfahren und schickte den Kallistus nach Antium. Nach Victors Tode setzte Zephyrin ihn über das Cömeterium und betraute ihn mit der Leitung seines Klerus[1]). In dieser Stellung

1) Dass hierdurch Kallistus nach dem Bischofe die zweite Stelle im römischen Klerus erhielt, darüber kann kein Zweifel sein. De Rossi's (Bull. 1866, p. 8) Annahme, diese Stelle habe damals schon in Rom der erste Diakon eingenommen, ist sicher ein Anachronismus. Eine solche missbräuchliche Zerstörung der apostolisch-hierarchischen Ordnung hatte damals sicher noch nicht Platz gegriffen. Hippolyt hätte sie gewiss unter seine Gravamina gegen die römische Kirche aufgenommen. Und selbst das Papstbuch, welches Alles möglichst weit zurückdatirt, redet erst unter Cornelius († 253) und dessen Nachfolgern Lucius, Stephan, Xystus II. von einem Archidiakon, indem es, ausgehend von letzterm und dessen Diakon Laurentius jene Bischöfe vor ihrem Tode den „Archidiakonen" die Kirchengüter überweisen lässt. Die Ueberhebung der römischen Diakonen erwähnt zuerst das Concil von Arles (314). πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου drückt nur das Inordnunghalten, die Leitung des Klerus aus,

gewann Kallistus Einfluss auf seinen Bischof, verdarb ihn durch Schmeicheleien, da dieser urtheilslos war und die Intriguen des Kallistus nicht durchschaute. Nach Zephyrins Tode aber glaubte er erreicht zu haben, wonach er getrachtet, indem er den römischen Bischofsstuhl bestieg.

Dass diese Vorgeschichte in gehässiger Weise dargestellt ist, unterliegt ebensowenig einem Zweifel, wie, dass ihr im Allgemeinen wirklich geschichtliche Thatsachen zu Grunde liegen. So romanhaft die ganze Darstellung klingt, ist es doch nicht denkbar, dass Hippolyt über seinen noch lebenden Gegner einen in wesentlichen Stücken lediglich erfundenen Bericht veröffentlicht habe. Ohne Zweifel war Kallistus ein geborener Sklave und hatte Unglück mit seinem Geldgeschäfte. Dass er sich in's Meer gestürzt habe, um sich das Leben zu nehmen, wird wohl nur eine gehässige Darstellung seines verzweifelten und verunglückten Fluchtversuches sein. Ebenso ist die zweite Angabe zu beurtheilen, um den Tod zu finden, habe Kallistus in der Judensynagoge Unruhen erregt. Ein Selbstmord wäre doch viel einfacher auszuführen gewesen. Vermuthlich hat er, da die Juden in Rom sich viel mit Geldgeschäften abgaben, um sein Fallissement in Ordnung zu bringen, von jüdischen Schuldnern seine Summen zurückgefordert und gerieth auf diese Weise mit ihnen in Streit. Ob er in der Christengemeinde zu Rom so

---

und hat de Rossi p. 20 sqq. auch hier wieder seiner dichtenden Phantasie zu freien Lauf gelassen, wenn er anknüpfend an die Angaben des Papstbuches eine Reihe von Anordnungen und Einrichtungen aufzählt, die Zephyrin getroffen haben soll. Dunkel aber ist der Ausdruck, Kallist sei über das Cömeterium gesetzt worden. De Rossi vermuthet, das nach Kallistus benannte Cömeterium sei damals der römischen Kirche als Begräbnissplatz geschenkt, und Kallistus den damaligen römischen Gesetzen gemäss zum actor oder syndicus, d. i. zum Repräsentanten dieses Korporations-Eigenthums ernannt worden. Vgl. Kraus Roma sotter. S. 87 ff. Die bestimmte Bezeichnung τὸ κοιμητήριον, zusammengenommen mit der Thatsache, dass eine ganze Reihe der nun folgenden römischen Bischöfe in diesem Cömeterium beigesetzt wurde, lässt allerdings darauf schliessen, dass jenes Cömeterium damals der einzige in Gebrauch befindliche Kirchhof der römischen Christen war. Und dass die Christen sich die Privilegien der römischen Todtenbruderschaften zu Nutzen machten, ist auch eine früher bereits erwähnte Thatsache.

verhasst gewesen, dass Victor seine Befreiung aus den Bergwerken für unerwünscht hielt, möchte auch wieder sehr zu bezweifeln sein. Es wäre dann kaum zu erklären, wie er in so kurzer Frist im römischen Klerus von einer Würde zur andern aufsteigen konnte. Möglicher Weise hatten Neider und Feinde, welche dem frühern Sklaven und Schuldgefangenen sein rasches Emporkommen nicht gönnten, böswilliger Weise die Nachricht ersonnen, er sei nicht einmal auf richtige Weise wieder in den Schoss der römischen Gemeinde zurückgekehrt. Sein Einfluss auf Zephyrin ist unbestreitbar; dass er schlauer und intriguanter Mittel sich bedient habe, um bei dem Bischof seine Absichten durchzusetzen, wird auch wohl richtig sein. Nur hat Hippolytus diese Thatsache wahrscheinlich stark übertrieben und in gehässigem Lichte dargestellt. Auf alle Fälle war Kallistus nach seinem Berichte ein bedeutender, mit Talent, Energie und Unternehmungsgeist ausgerüsteter Mann, der, ein Sklave von Geburt, durch schwere Schicksalsschläge gestählt und gewitzigt, unter den ungünstigsten Umständen sich bis auf den römischen Bischofsstuhl emporgearbeitet hatte.

Die Vorgänge in der römischen Kirche unter Kallist, welche mit den Trinitätsstreitigkeiten zuhammenhingen, die Excommunikation des Sabellius, das Schisma des Hippolytus wurden bereits erwähnt. Ausser dem Vorwurf noetianischer Häresie erhebt Hippolytus nun noch andere schwere Beschuldigungen gegen den Bischof, welche sich auf die Aenderung der kirchlichen Disciplin beziehen. Vor allem die, dass er, den Lüsten der Menschen entgegenkommend, Allen ihre Sünden nachlasse: wenn Jemand, der bis dahin einer andern Kirchengemeinschaft angehört, gesündigt habe, werde ihm die Sünde nicht angerechnet, wofern er nur zu des Kallistus „Schule", d. i. zu seiner Kirchengemeinschaft sich bekannte. Viele mit beflecktem Gewissen und von vielen Sekten ausgestossen, Einige auch von ihm, Hippolyt, aus der Kirche verwiesen, füllten seine „Schule" Er lehre, wenn ein Bischof sündige, auch „bis zum Tode", solle er doch nicht abgesetzt werden.

Diese Vorwürfe sind ohne Zweifel thatsächlich richtig. Kallistus hat also für alle Sünden ohne Ausnahme, auch für Götzendienst und Mord, welche nach Tertullians Zeugniss noch zu

Zephyrins Zeit als kirchlich nicht vergebbar behandelt wurden, kirchliche Verzeihung proklamirt. Das war eine offenbare Neuerung, welche Kallistus wohl wegen der allmälig gesunkenen Sittenstrenge in Rom einzuführen sich veranlasst sah [1]). Namentlich Häretiker scheint er mit grosser Nachsicht behandelt, und ihnen für die in der häretischen Periode begangenen Sünden keine Kirchenbusse auferlegt zu haben. Dies dürfen wir aus der Aeusserung schliessen: solchen rechne er die Sünde nicht an. Besonders das von Hippolytus unternommene Schisma, das erste, welches die römische Kirche erlebte, bewog ihn wohl zu grösserer Milde, als sie bis dahin in Rom üblich gewesen war, und nahm er leicht und bereitwillig Alle wieder auf, die aus der Gemeinschaft des Hippolytus oder von einer der in Rom damals vertretenen zahlreichen sectirerischen Genossenschaften der Gnostiker, Montanisten, Theodotianer zu der seinigen übertraten.

Mit der Milderung der Busspraxis hing es zusammen, dass auch das Verfahren gegen verbrecherische Bischöfe ein gelinderes wurde. Sünden „bis zum Tode“ nannte man solche, welche Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft für immer zur Folge hatten [2]). Beging ein Bischof eine solche Sünde, so wurde er

1) Auch de Rossi Bullett. 1866, p. 29 erkennt diese Neuerung des Kallistus an, sucht sie aber in geschichtlich unhaltbarer Weise dahin abzuschwächen, der Bischof habe selbst Sünder zur feierlichen Reconciliation zugelassen, die sich früher nur mit einer privaten Absolution, nach welcher sie Büsser geblieben, hätten begnügen müssen.

2) Was man damals unter „Sünde zum Tode“, wie man sich nach 1. Joh. 5, 16 ausdrückte, verstand, entnehmen wir aus Tert. de pudic. c. 2, wo dieselbe als eine kirchlich nicht nachzulassende Sünde definirt wird. Döllinger S. 137 versteht nach ib. c. 7 darunter unrichtig solche Sünden, welche durch Kirchenbusse zu sühnen seien. Diese aber bezeichnet Tertullian dort ausdrücklich als Sünden, welche nicht tödteten, wesshalb nach ihnen eine Wiederaufnahme möglich sei. Zu ihnen rechnet er die Theilnahme an Schauspielen, Gladiatorenkämpfen, weltlichen Gelagen u. s. w. Von denen, welche diese Sünden begehen, sagt er, sie „gingen verloren“, weil sie eben etwas thun, was mit dem christlichen Leben unvereinbar ist. Aber dieses Verlorengehen kann wieder aufgehoben werden, der Sünder ist dadurch noch nicht „getödtet“, d. i. für immer aus der Kirche ausgeschieden worden. Dies geschieht nach ihm durch Götzendienst, Unzucht und Mord. Der einzige Streit zwischen ihm und den Katholiken betraf die Frage, ob auch Unzucht zu der letztern Klasse gehöre.

seines Amtes entsetzt, weil man Niemanden in dem bischöflichen Amte dulden konnte, der nach der bestehenden Disciplin, wäre er Laie gewesen, nicht mehr als Mitglied der Kirche betrachtet werden sollte. Gab es nun gemäss der Neuerung des Kallistus keine solche Sünde zum Tode mehr, fanden selbst die schwersten Verbrechen kirchliche Verzeihung, so fiel auch die Praxis weg, den Bischof wegen solcher abzusetzen, indem es dann auch für ihn eine kirchliche Sühne gab, welche ihm die Fortführung seines Amtes ermöglichte [1]).

Hippolytus klagt ferner darüber, dass im Widerspruch zu der bis dahin bestandenen Disciplin unter Kallistus zuerst Leute, die zwei oder gar dreimal (nach einander) verheirathet gewesen seien, zu Diakonen, Presbytern und Bischöfen ordinirt würden. Hier handelt es sich offenbar nicht um einen Missbrauch in der römischen Kirche allein. Denn es ist von zweimal verheiratheten Bischöfen in der Zeit des Kallistus die Rede. Aber Kallistus muss seine Zustimmung dazu gegeben haben, dass die bekannte apostolische Vorschrift, etwa im Falle des Mangels an andern geeigneten Persönlichkeiten, nicht beobachtet werde, ebenso wie auch die vorhin besprochene Bestimmung betreffs eines Bischofes, der „bis zum Tode" gesündigt habe, eine Meinungsäusserung gewesen zu sein scheint, die er bei einem derartigen Falle in einer andern Kirche etwa in Folge einer an ihn gerichteten Anfrage gethan hatte [2]). Schwerlich handelte es sich hierbei um

---

1) Ob eine Reminiscenz hieran sich bei Pseudo-Isidor erhalten hat, der in einem zweiten dem Kallist unterschobenen Briefe diesen (mit Worten aus Augustin) die Lehre verwerfen lässt, dass gefallene Priester auch nach geleisteter Busse nicht mehr restituirt werden könnten? In diesem Falle könnte man die Vorschrift des ersten pseudo-isidor. Briefes des Kallistus, dass kein Untergebener Klagen gegen einen Lehrer vorbringen und dieser nur einem legitimen Kläger Rede stehen dürfe, sowie die in dem ersten unterschobenen Briefe Pontians, die Bischöfe seien vor den Nachstellungen schlechter Menschen zu schützen, und in keinem Falle von Leuten des niedrigsten Standes (infimi) oder Sectirern, sondern nur von den Mitbischöfen zurechtzuweisen, auf das Auftreten des Hippolytus beziehen. Gegen solche Beziehungen spricht aber der Umstand, dass in dem Papstbuch jede Grundlage für dieselben fehlt.

2) Dass man hieraus wieder sofort einen Beweis für die Oberherrschaft des „Papstes" über die andern Bischöfe und Kirchen machen

die Differenz, wie sie sich zwischen der orientalischen und der occidentalischen Disciplin ausbildete, indem nach jener nur der von den Weihen ausgeschlossen wurde, welcher nach dem Empfange der Taufe mehre Male geheirathet hatte, während der Occident strenge auf der Ausschliessung vom Klerus bestand, auch wenn Eine oder alle Ehen bereits vor der Taufe geschlossen worden waren[1]. Diese Differenz erwähnt Hippolytus nicht, und ausserdem hätte er, selbst ein Vertreter der orientalischen Theologie in Rom, dem Kallistus die Ersetzung der strengern abendländischen Praxis durch die laxere orientalische wohl nicht zum Vorwurfe gemacht.

Nehmen wir zwei Aeusserungen Tertullians hinzu, so können wir die Aenderung der Disciplin, welche Kallistus unter den veränderten Verhältnissen seiner Zeit sich gestattet, uns wohl vorstellen. Tertullian erwähnt nämlich (de exhort. castit. c. 7), er wisse, dass einige Bigami ihres kirchlichen Amtes entsetzt worden seien. Offenbar geschah es also zu jener Zeit, dass Bigami die ihnen anhaftende Unfähigkeit zum Kirchenamt verheimlichten, und da mussten sie denn nach Entdeckung derselben ihres Amtes entsetzt werden. Tertullian kennt solche Fälle. Ob man damals noch immer mit der ursprünglichen Strenge gegen solche in den Klerus Eingeschlichene vorgegangen sei, darf man billig bezweifeln. In einer etwas spätern Schrift (de monog. c. 12) erwähnt Tertullian, da er die Herabgekommenheit des katholischen Episkopates schildert, dass viele Bigami in dem (bischöflichen) Amte geduldet würden. Dass sie als notorische Bigami ordinirt worden seien, sagt er nicht. Wäre das inzwischen katholische Praxis geworden, so würde er dies sicher mit scharfen

werde, wie es bei Lehir Études bibliques II, 358 u. A. geschieht, war zu erwarten. Indess ist aus der Geschichte hinreichend bekannt, in wie lebhaftem Verkehr damals die verschiedensten Kirchen mit einander standen, namentlich wenn es sich um Streitfragen handelte, und dass besonders auf die Zustimmung der römischen Kirche als der angesehensten unter allen Gewicht gelegt wurde. Aber das ist selbstverständlich etwas ganz Anderes, als ein Herrschafts- und Unterthanenverhältniss.

1) Während Döllinger S. 149 es nur für möglich erklärt, dass die Anklage sich auf diesen Punkt beziehe, behauptet dies bestimmt Lehir p. 356.

Worten gerügt haben. An derselben Stelle hebt er vielmehr hervor, dass die Katholiken das Gesetz der Monogamie nicht auf alle Christen ausdehnten, sondern nach dem Wortlaut der Pastoralbriefe auf die Hierarchie beschränkten. Er scheint darum bei jenem Tadel nur den Fall im Auge zu haben, dass man Bigami in den Aemtern duldete, obwohl die vorhandene Unregelmässigkeit nach der Ordination an den Tag gekommen war. Ob er vielleicht auch Fälle im Auge gehabt hat, dass Jemand nach der Ordination noch einmal geheirathet hatte und trotzdem im Amte blieb, lässt sich nicht entscheiden. Auf diese Weise aber wurde die frühere strenge Beobachtung der apostolischen Vorschrift allmälig durchlöchert. Duldete man einmal Bigami in den Kirchenämtern, so war schliesslich auch nicht abzusehen, warum man nicht solche weihen sollte, für den Fall dass keine andere geeignete Persönlichkeit zu Gebote stand. Dies aber ist es nun, wozu Kallistus seine Zustimmung gegeben zu haben scheint. Denn Hippolyt berichtet ausdrücklich, zu seiner Zeit, also wohl mit seiner Billigung seien zuerst Bischöfe, Priester und Diakonen, auch wenn sie mehre Male geheirathet hätten, in ihre betreffenden Aemter eingesetzt worden. Immerhin wird dies nur als Ausnahme von der Regel gegolten haben, von der man nicht ohne besondern Grund abging. Aber dass man überhaupt Bigami ordinirte, schien dem an der früheren Strenge festhaltenden Hippolyt eine Uebertretung der apostolischen Vorschrift zu sein, und war auch in Wirklichkeit eine Neuerung.

Wenn Hippolyt in Verbindung mit diesem Vorwurfe fortfährt, Kallistus habe bestimmt, der Kleriker, welcher heirathe, solle im Klerus bleiben, als ob er nicht gesündigt hätte, so will er damit den Bischof einer noch schwerern Verletzung der kirchlichen Disciplin beschuldigen. Diakonen, Priester und Bischöfe, welche nach der Ordination heiratheten, wurden ihrer Aemter entsetzt. Nicht einmal den Lektoren und Psalmisten war in allen Kirchen die Eheabschliessung gestattet, wie denn überhaupt in dieser Beziehung eine sehr verschiedenartige Praxis bestand[1]). Wenn aber nun Döllinger meint, Hippolyt habe es nur getadelt, dass den Klerikern der niedern Grade von

1) Vgl. Döllinger S. 150 ff.

Kallistus die Eheabschliessung nachgesehen werde, so kann er hierfür nur den Grund angeben, dass Hippolytus an dieser Stelle vom Klerus im Allgemeinen redet, während er vorher die Bischöfe, Priester und Diakonen genannt hat. Wir glauben indess, dass der Verfasser, hätte er nur die niedern Weihegrade im Auge gehabt, dies näher angedeutet oder sie gar aufgezählt haben würde. Ausserdem war doch das Gewöhnliche, dass die niedern Kirchendiener zur Ehe zugelassen wurden, und wird auch in Rom diese Gewohnheit bestanden haben. In keinem Falle aber konnte es als ein so grober Verstoss gegen die Kirchendisciplin bezeichnet werden, wenn Kallistus Lektoren oder Psalmisten, sofern sie zur Ehe schritten, ihres Amtes nicht entsetzte. Und Hippolytus spricht hier von einem schweren Aergerniss, welches vor Aller Augen in der Kirche geduldet werde. Nach seiner Mittheilung wagt selbst der laxe Kallistus nicht, jene Handlungsweise der Geistlichen als eine zulässige zu bezeichnen. Auch ihm erscheint sie als Sünde. Aber er vertritt den unerhörten Grundsatz, dass man die Sünde in der Kirche dulden müsse und darum die heirathenden Geistlichen aus ihren Aemtern nicht entfernen dürfe. So viel Aufhebens konnte doch nur aus einer Duldung heirathender Diakonen, Presbyter und Bischöfe gemacht werden, welche freilich gegen die allgemeine kirchliche Disciplin verstiess.

Diese Auffassung entspricht auch allein dem Zusammenhange. In der Zeit des Kallistus, berichtet Hippolytus, fingen Bischöfe, Priester, Diakonen, auch wenn sie zwei- und dreimal geheirathet hatten, an, in ihre Würden eingesetzt zu werden (καθίστασθαι εἰς κλήρους); ferner habe er eingeführt: wenn Jemand, mit der Würde bekleidet (ἐν κλήρῳ ὤν), heirathe, solle er in derselben (ἐν τῷ κλήρῳ) bleiben, als hätte er nicht gesündigt. κλῆρος bezeichnet hier offenbar das Amt oder die Würde der Geistlichen, von denen die Rede ist, der Bischöfe, Priester und Diakonen. Kallistus begründete jene Duldung mit Röm. 14, 4, Matth. 13, 29, wonach man Niemanden richten, das Unkraut nicht ausreissen solle, sowie mit dem Hinweis auf die Arche Noa's, welche reine und unreine Thiere umschlossen habe als Sinnbild der Kirche, zu der Gerechte wie Sünder gehörten. Dieser Gedanke führt dem Hippolytus wieder zu der allgemeinen

Beschuldigung, dass Kallistus Allen Sündenvergebung anbiete und eben durch seine Auflösung der kirchlichen Disciplin die leichtsinnige Menge an sich locke. Hippolytus bringt also auch jene Neuerung bezüglich der Duldung sich verheirathender Geistlicher in Zusammenhang mit der Umgestaltung der Bussdisciplin, welche Kallistus sich erlaubte. Gab es nach dieser für die Laien keine Ausschliessung mehr für immer, welche bis dahin die Folge der „Todsünden" gewesen war, so fiel auch, wie wir sahen, für die Bischöfe in solchem Falle die Absetzung weg. Nun galt aber die Verheirathung eines Bischofs, Priesters oder Diakons nicht als eine so grosse Sünde, wie die „Todsünden": Götzendienst und Mord. Dieselbe konnte also nach der neuen Ordnung auch nicht mit Absetzung bestraft werden. Vielmehr erklärte Kallistus, solche Sünder seien in ihren Aemtern zu dulden, weil das Gericht über die Sünder Gott sich selbst für das Ende der Zeiten vorbehalten habe. Wir glauben demgemäss, dass Kallistus das Heirathen der Bischöfe, Priester und Diakonen zwar nicht gestattete, solche aber, die der Kirchenordnung zuwider als Ordinirte eine Ehe abschlossen, nicht aus ihren Aemtern entfernt wissen wollte [1]).

Die Schilderung des sittlichen Leichtsinnes, der in Folge dieser allgemeinen Milderung der Disciplin unter Kallistus in der römischen Kirche Platz gegriffen haben soll, ist ohne Zweifel parteiisch, ebenso wie die Angabe, die Kallistianer hätten die Sünde nicht verhindert, erklärend, Christus verzeihe Jedem, der es wolle. Wäre letztere Beschuldigung richtig, so müsste man daraus folgern, Kallistus habe das ganze Busswesen abgeschafft,

---

1) Ganz willkürlich und aus den angeführten Gründen unhaltbar ist die Auffassung Lehir's p. 357, dem Kallistus werde nur zum Vorwurfe gemacht, er dulde die orientalische Praxis, unter Umständen den Diakonen die Ehe zu gestatten. Gleiches gilt von der Behauptung de Rossi's l. c. p. 33, es handle sich nur um den Gebrauch der vor der Ordination geschlossenen Ehe, — als ob die spätere abendländische Disciplin, die bekanntlich von den Orientalen immer energisch zurückgewiesen wurde, damals schon von Hippolytus als Massstab angelegt worden wäre. Ueberdies soll Kallistus nur gelehrt haben, durch die Duldung solcher Geistlicher werde die Kirche nicht befleckt, und die von ihnen gespendeten Sakramente seien nicht ungültig.

und alle Sünden ohne Weiteres nachgelassen, so oft sie auch wiederholt worden seien. Das war aber sicher nicht der Fall, und so können wir in jener Darstellung nur eine gehässige Uebertreibung und Entstellung der von Kallistus eingeführten Milderung der Bussdisciplin erkennen.

Als weitern Beweis für die in der römischen Kirche unter Kallistus eingerissene sittliche Verwilderung führt Hippolytus an, dass der Bischof Ehen gestatte, welche dem Civilrechte gemäss nicht als Ehen angesehen würden und die darum zur Folge hätten, dass die vorgeblichen Frauen ihre Leibesfrucht umbrächten. Die schwer verständliche, weil corrumpirte Stelle scheint nämlich den Inhalt zu haben: er gestattete Frauenspersonen, wenn sie senatorischem Stande angehörend, keinen Mann hätten und in Folge ihres jugendlichen Alters von Leidenschaft entbrannt seien, und ihren Stand nicht verlieren wollten durch eine gesetzliche Heirath [mit einem Manne niederer Herkunft], Einen, den sie wollten, als Concubinarius zu nehmen, und so, gesetzlich nicht verheirathet, diesen als Ehemann zu betrachten[1]). Döllinger hat bei seiner sehr eingehenden Darlegung des damaligen Eherechtes[2]) bereits hervorgehoben, dass Ehen zwischen Damen aus senatorischen Familien und Sklaven oder Freigelassenen gar nicht vorkommen konnten, sondern solche Verbindungen nach dem römischen Rechte als Concubinate betrachtet wurden. Ehen zwischen solchen Damen und Freigeborenen niedern Standes dagegen hatten zur Folge, dass die Dame Rang und Würde verlor. Solche Fälle hatte nun Hippolytus im Auge, dass Damen aus senatorischen Familien keinen ebenbürtigen Mann fanden, aber dennoch nicht unvermählt bleiben wollten, und aus diesem Grunde ein der Ehe analoges Ver-

1) Der Text der Hdschrift lautet: ει ανανδροι ειεν και ηλικια τε τε καιοντα εναξια η εαυτων αξιαν ην μη βουλοιντο καθαιρειν δια τουτο νομιμως γαμηθηναι εχει ενα ον αν αιρησωνται συγκοιτον κτλ. Die sonst versuchten Emendationen scheinen uns nicht den richtigen Sinn zu ergeben. Wir möchten lesen: εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ γε καίονται ἐν ἀξίᾳ καὶ ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα κτλ. Nachträglich finden wir ungefähr wörtlich dieselbe Herstellung bei Lehir p. 359.

2) A. a. O. S. 158 ff.

hältniss mit einem Manne niedern Standes eingingen, ohne mit ihm eine gesetzliche Ehe abzuschliessen. Auf diese Weise wurden sie ihres Ranges nicht verlustig. Hier handelte es sich bei Christinnen nur noch um die Frage, ob ein solches Contubernium als ein sittlich erlaubtes Verhältniss, als eine kirchlich gültige Ehe angesehen werden konnte. Ein besonderes Eherecht hatte bekanntlich die Kirche in alter Zeit nicht, abgesehen von den wenigen Grundsätzen, die aus dem Wesen der christlichen Ehe entsprangen und bereits im N. T. ausgesprochen waren. In Rom wurden also wohl, mit Ausnahme einzelner besonderer Fälle, seit Anbeginn die nach dem römischen Recht gültigen Ehen auch als kirchlich gültig behandelt, beziehungsweise eingesegnet. Die Frage wegen der Gültigkeit einer Verbindung zwischen senatorischen Damen und Männern niedern Standes war in den ersten Zeiten nicht so wichtig, da das Christenthum anfangs in den höhern Gesellschaftskreisen weniger Verbreitung fand. Seit Commodus aber, dessen Concubine Marcia höchst wahrscheinlich selbst eine Christin war, drang es in die vornehmern, namentlich in senatorische Familien ein. Gleichzeitig verkam unter den orientalischem Einfluss ergebenen, gegen das Christenthum darum duldsamen Kaisern nach Mark Aurel Zucht und Sitte in Rom und dem römischen Reiche in grauenhafter Weise. Namentlich waren es die geschlechtlichen Verirrungen, die jetzt, in der Zeit Caracalla's und Heliogabals keine Schranke mehr kannten. Unter solchen Umständen blieb christlich und sittlich nicht mehr identisch. Fälle, dass vornehme, senatorische Damen mit Männern niedern Standes, selbst Sklaven Verbindungen eingingen, welche gesetzlich nicht als ehelich galten, werden auch in christlichen Kreisen vorgekommen sein. Da mag denn Kallistus, selbst ein geborener Sklave, es für räthlich gehalten haben, solchen vor dem Gesetz ungültigen Verbindungen den Character einer christlichen Ehe zuzuerkennen.

Hierin lag offenbar an sich nichts Tadelnswerthes; eine kluge Berücksichtigung der veränderten socialen Verhältnisse der römischen Christen schien vielmehr eine solche Abweichung christlicher Ehegesetzgebung, deren Anfänge wir hier wahrnehmen, von der bürgerlichen zu fordern. Nur insofern musste

die Neuerung böse Folgen haben, als sie das Zustandekommen solcher vor dem Gesetz und der öffentlichen Meinung ungültigen Verbindungen, die wegen des Standesunterschiedes doch immer ihr Missliches hatten, begünstigte. Hippolytus unterlässt denn auch nicht, die schlimmen sittlichen Folgen hervorzuheben, welche sich in der römischen Kirche an jene Neuerung bereits knüpften. Die vornehmen oder vermögenden Damen, berichtet er, schämten sich, Nachkommenschaft von einem Sklaven oder Niedriggeborenen zu haben, und darum bedienten sie sich verbrecherischer Mittel zur Abtreibung der Leibesfrucht. Wenn er aber hieran die Reflexion knüpft, man sehe, wie dieser „gesetzlose" Kallistus also zu dem Masse von Schlechtigkeit vorgeschritten sei, dass er Ehebruch und Mord zugleich lehre, so erkennt man in dieser Beschuldigung die grosse Gehässigkeit des Feindes. Ehebruch, das soll hier heissen eine Scheinehe, und Mord waren nebst Götzendienst, wie wir sahen, die schwersten Verbrechen nach den Anschauungen der Christen, und nun suchte Kallistus dieselben nicht bloss nicht zu verhindern, sondern beförderte sie sogar, wie sein Gegner behauptet. Das war das Uebermass seiner Gottlosigkeit, das Siegel auf den Umsturz aller kirchlichen Disciplin. Um den Bischof darum recht auffällig an den Pranger zu stellen, ruft er nach jener Ausführung aus: solche Leute schämten sich nicht, sich als die katholische Kirche zu bezeichnen, und Manche liessen sich von ihnen bethören!

Als letztes Vergehen zählt er dann noch auf, die Kallistianer hätten zuerst die zweite Taufe eingeführt[1]). Es ist jedenfalls

1) Döllinger S. 189 urgirt das ἐπὶ τούτου in dem Sinne: in der Zeit des Kallistus, aber nicht von ihm, in der römischen Kirche wurde die Taufe eingeführt. Aber das beigefügte αὐτοῖς kann sich nur auf die Anhänger des Kallistus beziehen, wie denn auch H. fortfährt: alle diese Einrichtungen habe Kallistus getroffen. Dadurch wird auch Lehir's p. 355 ähnliche Erklärung unmöglich gemacht, der Verf. werfe dem Kallistus bloss vor, er halte Gemeinschaft mit den Afrikanern, welche die Ketzertaufe als ungültig betrachteten. Noch unhaltbarer ist die Deutung de Rossi's Bull. p. 65 sqq., die „zweite Taufe" bezeichne die Zulassung der Häretiker zur Kirchengemeinschaft ohne vorhergegangene Busse, durch welche Einige dazu verführt worden seien, sich auf die wirkliche zweite Taufe bei den Elxaiten einzulassen. Das gerade Gegentheil von dem,

die Taufe gemeint, die an bereits getauften, zu der Gemeinschaft des Kallistus übertretenden Häretikern oder Schismatikern vollzogen wurde. Und sicher hängt diese von Kallistus getroffene Einrichtung mit seiner Milderung der Bussdisciplin zusammen. Wie wir sahen, nahmen selbst die Montanisten nach dem Berichte Tertullians durch die zweite Taufe zu ihnen übertretende Christen auf. Hippolytus aber rügt es an Kallistus, dass er ohne Unterschied allen Sektirern ohne Weiteres die Gemeinschaft gewähre. An die Stelle der lästigen Busse scheint er demnach für Häretiker und Schismatiker, welche die katholische Taufe noch nicht empfangen, eine nochmalige Taufe gesetzt zu haben, um Angesichts der grossen in Rom bestehenden sektirerischen Verwirrung den Uebertritt zu seiner Gemeinschaft nicht schwieriger zu machen, als er es selbst bei den strengen Montanisten war. So bezieht denn dieser letzte Vorwurf sich auch auf die Zerstörung der Disciplin, welche nach der Darstellung des Hippolytus von Kallistus ausging.

Fassen wir übersichtlich alle Beschuldigungen zusammen, welche Hippolyt gegen den römischen Bischof erhebt, so war, die Gehässigkeit und Uebertreibung seiner Darstellung abgerechnet, die Aenderung des Bestehenden, welche Kallistus sich erlaubte, bedeutend und durchgreifend genug. Seine Lehre, dass die Menschheit Christi der Sohn Gottes, die mit ihr persönlich geeinte Gottheit aber der Vater sei, wich mehr nach dem Ausdrucke als nach dem Sinne, in welchem der Bischof sie aufstellte, von der überlieferten Lehrform ab. Für das christliche Leben und die äussere Gestaltung der Kirche war aber die durchgreifende Milderung der Bussdisciplin, welche Kallistus einführte, von weit grösserer Bedeutung. Niemanden schloss er mehr für immer aus der Kirchengemeinschaft aus. Zu ihm übertretende Häretiker und Schismatiker nahm er ohne vorher-

---

was im Texte steht, legt Grisar S. 517 hinein, indem er unter der „zweiten Taufe“ die ausserhalb der Kirche ertheilte, die Ketzertaufe versteht, und zum Inhalte des Vorwurfes macht, Kallistus erkenne dieselbe an. Abgesehen von allem Andern, zeigt doch das τετόλμηται, dass es sich nicht um Anerkennung, sondern um eigene Spendung einer von dem Verf. verworfenen Taufe handelt.

gegangene Kirchenbusse durch eine Wiederholung der Taufe auf. Er gab seine Zustimmung dazu, dass Bischöfe, selbst wenn sie die schwersten Verbrechen begangen hätten, nicht abgesetzt werden sollten. Mehrmals Verheirathete liess er, wenigstens in Ausnahmefällen, zu allen kirchlichen Aemtern zu. Wenn Inhaber von Kirchenämtern heiratheten, betrachtete er dies zwar als Sünde, wollte sie aber gleichwohl nicht aus dem Amte entfernt wissen. Nichtstandesmässige, in den Augen des Gesetzes und der Welt ungültige, bloss aus Leidenschaft geschlossene Verbindungen, welche zu schlimmen Missständen, selbst Verbrechen Anlass boten, legalisirte er als christliche Ehen. Die Duldung der Sünder in der Kirche gründete er sogar auf biblische Aussprüche, nach welchen keinem Menschen das Recht des Richtens über den Andern zustehe, und die Scheidung zwischen Guten und Bösen erst bei dem jüngsten Gerichte eintreten werde.

Man sieht, dass es sich hier nicht um die eine oder andere Milderung in der Kirchendisciplin handelte, sondern dass Hippolytus dem Bischofe kaum mit Unrecht eine völlige Revolution auf dem Gebiete der Kirchenzucht zum Vorwurfe machte. Selbst der Grundsatz, dass für schwere Verbrechen, namentlich Unzucht, nur einmal Kirchenbusse und Reconciliation gestattet war, scheint von Kallistus aufgegeben worden zu sein. Hippolyt sagt dies allerdings ausdrücklich nicht. Aber seine ganze Darstellung, nach welcher Kallistus Niemanden die Gemeinschaft verweigerte, der nur zu ihm halten wollte, und principiell die Duldung der Sünder in der Kirche aussprach, legt die Annahme nahe, dass er auch mit jenem bis dahin allgemein festgehaltenen Grundsatze gebrochen habe.

Zur Erklärung dieser ausserordentlichen, ein allgemeines Sittenverderbniss unter den römischen Christen befördernden Umgestaltung des kirchlichen Lebens bieten sich verschiedene, gerade damals zusammentreffende Momente dar. Zunächst fällt die originelle Persönlichkeit und die abenteuerliche Vergangenheit des Bischofes selbst in die Augen. Kallistus war vielleicht der bedeutendste Mann, der bis dahin der römischen Kirche vorgestanden hatte, jedenfalls der kühnste, zu jedem waghalsigen Unternehmen bereit. Tradition und Herkommen galt ihm weniger,

als kluge Berechnung der bestehenden Verhältnisse und deren Ausnutzung zur Erreichung seiner Ziele. Vor einer neuen Lehrform schreckte er nicht zurück, wenn sich dieselbe als geeignet zur Bekämpfung neu auftauchender Irrthümer empfahl. Seine eigene immerhin zweideutige Vergangenheit, sein Bankerott, seine Händel mit den Juden, sein Fluchtversuch, also auf alle Fälle der unsaubere Ruf, der seinen Namen umgab, sowie seine Herkunft aus dem Sklavenstande machten ihn geneigt, sich über berechtigte und unberechtigte Vorurtheile der Gesellschaft, über Tadel und Gerede der Menschen rücksichtslos hinwegzusetzen, namentlich den Grundsatz weitherzigster Duldung und mildester Beurtheilung auch des grössten Sünders aufzustellen.

Einer solchen Auffassung und Behandlung der Dinge kamen aber in Rom die öffentlichen Zustände fördernd, beinahe herausfordernd entgegen. Seit Mark Aurel, unter dem schon die römische Kirche wenig gelitten, hatten die Christen in Rom Ruhe genossen. Denn auch die Verfolgung unter Septimius Severus war dort beinahe spurlos vorübergegangen. Zur Zeit des Commodus aber sehen wir das Christenthum am Hofe des Kaisers bereits begünstigt. Eine Sklavin Marcia, von dem Kaiser als Gattin behandelt, wenn auch gesetzmässig nur seine Concubine, war vermuthlich selbst Christin, erwies sich aber jedenfalls ihnen günstig, wo sie konnte. Caracalla und Heliogabalus legten der Ausbreitung des Christenthums kein Hinderniss in den Weg. Alexander Severus, der 222 den Thron bestieg, also in dem Todesjahre des Kallistus, war selbst dem Christenthum gewogen und stellte die Büste Christi in dem Lararium seines Palastes auf[1]). Seine Mutter Julia Mammäa hörte die Vorträge des Origenes. Seit Commodus traten vornehme, auch senatorische Familien in grösserer Zahl in die Kirche ein. War dies, wie wir sahen, speciell der Grund für die neue Ehegesetzgebung des Kallistus, so musste die neue sociale Lage der römischen Christen überhaupt eine Veränderung der Kirchendisciplin bewirken. Dass die vornehmen und reichen Römer, da der Uebertritt zum Christenthum in ihren Kreisen anfing Modesache zu werden, sofort ihrem weltlichen Sinne, ihren durch Geburt und

---

1) Vgl. Görres Zeitschr. für wiss. Theol. 1877, S. 48 ff.

Gewöhnung eingewurzelten Unsitten und Lastern immer entsagt hätten, würde man nicht annehmen, auch wenn wir das Gegentheil nicht aus der Geschichte wüssten. Um nicht die freilich einer noch beklagenswerthern, spätern Zeit geltende Schilderung eines Hieronymus u. A. auf die des Kallistus anzuwenden, so lässt uns das, was Hippolytus von den vornehmen römischen Damen erzählt, die unter ihrem Stande heiratheten, einen nur zu tiefen Blick in die über die römische Kirche bereits hereinbrechende sittliche Entartung thun. Um nur an ein geschichtlich sicheres und hervorragendes Beispiel zu erinnern, so hat die mehrfach erwähnte, den Christen sehr gewogene und wahrscheinlich selbst christliche Gemahlin des Kaisers Commodus, Marcia ihren unbestreitbaren Antheil an dessen Ermordung gehabt. Nimmt man hinzu, dass gerade die das Christenthum begünstigenden Kaiser zugleich den Verfall der altrömischen Sittenstrenge und öffentlichen Disciplin beförderten, indem sie, selbst vielfach lasterhaft, Rom den verweichlichenden, jede Art von Tüchtigkeit untergrabenden Einflüssen des Orients zugänglich machten, dass insbesondere Heliogabal (218—222), in dessen Regierungszeit Kallistus die römische Kirche leitete, alles bis dahin gekannte Mass von Ausschweifung und Lasterhaftigkeit überbot, so begreift man, wie der von Hippolytus so schwer beschuldigte Bischof, kühn und unternehmend wie er war, Hand anlegte zu einer den veränderten Verhältnissen entsprechenden Umgestaltung der kirchlichen Disciplin. Als der Geist ursprünglicher Sittenstrenge den römischen Christen immer mehr abhanden kam, erschien die alte Ordnung, namentlich das Busswesen dem Bischofe als ein nicht mehr anwendbarer, und darum nicht mehr nützlicher, sondern schädlicher Apparat. Ob er freilich wohl daran that, die bestehende Disciplin so gründlich zu lockern, wie er es nach dem Bericht des Hippolytus unternahm, lassen wir dahingestellt sein. Das Umgekehrte ist zu vermuthen, da die römische Kirche einige Zeit nachher zu der frühern Strenge wieder zurückkehrte, und erst in einer viel spätern Periode die Bussdisciplin völlig in Wegfall kam, beziehungsweise durch das stets zu wiederholende Busssakrament verdrängt wurde.

Namentlich scheint Kallistus zu seinem Verfahren auch durch die vielen sectirerischen Bestrebungen veranlasst worden

zu sein, deren Schauplatz Rom damals war. Insbesondere die unerhört milde, und, da die Taufe an die Stelle der Busse trat, dogmatisch unrichtige Behandlung der Häretiker entsprang dem Wunsche, möglichst Viele zu der rechtmässigen Kirchengemeinschaft wieder zurückzuführen. Die prinzipielle Milde überhaupt aber, durch welche die Disciplin des Kallistus sich auszeichnete, sollte vermuthlich das Gegenstück zu der montanistischen Strenge bilden. War doch schon Zephyrin wegen der Zulassung Unzüchtiger zu Kirchenbusse und Reconciliation von Tertullian angegriffen worden. Insofern stand die römische Kirche, was ja auch Tertullian hervorzuheben nicht unterliess, mit dem Montanismus damals noch auf demselben Standpunkt, als auch sie für Götzendienst und Mord lebenslängliche Busse verlangte und keine kirchliche Reconciliation gewährte. Die hierin liegende Inconsequenz hob Kallistus auf, indem er im Gegensatz zu dem montanistischen Grundsatz der kirchlichen Nichtvergebbarkeit der „Sünden bis zum Tode" alle Sünden ohne Ausnahme für vergebbar erklärte und dem entsprechend auch sonst die Disciplin von aller Aehnlichkeit mit der montanistischen Strenge befreite.

Endlich mochte zur milden Behandlung der Häretiker und Schismatiker auch die Rücksicht auf die unter Hippolytus' Leitung Getrennten beitragen, welchen Kallistus die Rückkehr so leicht wie möglich zu machen gesonnen war. Gerade dieser Umstand brachte denn wohl den Gegenbischof auf und veranlasste ihn, insbesondere die Milde des Kallistus in der Handhabung der kirchlichen Disciplin mit den düstersten Farben auszumalen.

XIX.

Wechselnde Schicksale bis zur Decischen Verfolgung.

Zu den in Rom bereits bestehenden Sekten kam nach des Hippolytus Bericht unter Kallistus noch eine neue, die der wiedererstehenden Elxaiten[1]). Als die Lehre des Kallistus durch

1) Phil. IX, 13 sq.

die ganze Welt verbreitet gewesen, erzählt er, sei in Rom ein verschmitzter, schlechter Mensch, Alcibiades von Apamea aufgetreten mit einem Buch, welches von einem Engel von ungeheurer Grösse eingegeben, ein gewisser Elxai aus Parthien erhalten habe[1]). Jener Engel solle der Sohn Gottes sein, der ihn begleitende weibliche Engel der h. Geist. Im dritten Jahre Trajans sei eine neue Sündenvergebung angekündigt worden. Auch der Christ könne, sofern er nur alle Vorschriften jenes Buches erfülle, durch eine neue Taufe von seinen Sünden gereinigt werden. Zu dieser letztern Lehre, bemerkt Hippolytus wieder mit einem gehässigen Nebenblick auf Kallistus, sei Alcibiades durch die Wahrnehmung veranlasst worden, dass Kallistus durch eine solche Einrichtung Viele an sich gezogen habe. Das Religionswesen der neuen Elxaiten wird weiter dahin geschildert: Alcibiades fordere Beschneidung und Beobachtung des jüdischen Gesetzes; er lehre, Christus sei Mensch geworden in natürlicher Weise wie jeder Andere, und zwar wiederholt in Folge der Seelenwanderung; er treibe Wahrsagekünste und Magie an Dämonischen, von Hunden Gebissenen und sonstigen Kranken.

Auch Origenes erwähnt ein Wiederaufleben der Elxaiten, welche sich auf ein vom Himmel herabgefallenes Buch beriefen. Nach Eusebius VI, 38, der seine Worte mittheilt, wäre dies unter Philippus Arabs (244—250) gewesen. Sie haben also, wie es scheint, auch in Rom noch lange fortbestanden, wahrscheinlich sogar erst nach Kallistus, unter dem sie auftauchten, ihre Blüthezeit erlebt.

Nicht gerade der elxaitischen Richtung, wohl aber einer verwandten gehören die pseudo-clementinischen Recognitionen an. Sie bilden, wie wenigstens die Meisten annehmen[2]), eine Bearbeitung der früher besprochenen Homilien. Derselbe

---

1) Ueber die Entstehung dieses Elxaibuches vgl. Lipsius Zeitschr. für wiss. Theol. 1866, S. 212.

2) Erst Hilgenfeld, Ritschl u. A. nahmen das umgekehrte Verhältniss an. Andere Hypothesen, nach denen die Recognitionen nur zum Theil älter sein sollen als die Homilien, zum Theil aber in einer Bearbeitung derselben bestehen, bei Lehmann S. 104 ff. Nur so viel scheint sicher zu sein, dass schon den Homilien eine ältere Schrift zu Grunde lag, die dann von den Recognitionen noch nebenbei berücksichtigt wurde.

sagenhafte Grundstoff von Petrus, Simon Magus und Clemens wird in den Recognitionen behandelt. Auch tragen sie ein ähnliches, aber gemildertes gnostisch-judaistisches Gepräge[1]. In der Christologie wird auf die inzwischen in Rom vollzogene Entwicklung Rücksicht genommen, wesshalb wir wenigstens die gegenwärtige Gestalt der Recognitionen als eine zeitgemässe, etwa unter Kallistus entstandene Bearbeitung der Homilien ansehen zu müssen glauben. In den Homilien war in echt judaistischer Weise die göttliche Monarchie stark betont: „Lasst uns den Menschen machen", hiess es dort (Hom. 16, 12), habe Gott zu der „Weisheit" (σοφία) gesprochen, deren er sich stets erfreut als „seines Geistes" (ἴδιον πνεῦμα). Sie sei mit Gott geeint als seine „Seele" (ψυχή), werde von ihm ausgestreckt als seine Hand, Alles erschaffend. Diesem Verhältniss analog sei auch Ein Mensch erschaffen worden, von dem dann das Weibliche ausging. Ueberall entstehe die Zweiheit durch die Ausdehnung der Einheit. Gott sei darum zu verehren (d. i. Gott mit der „Weisheit") als die „Eltern" von Allem. Eine Trinität wird hier völlig in Abrede gestellt. Weisheit und Geist Gottes sind identisch; die Weisheit erscheint als das weibliche Element in der Gottheit.

Diese ganz judaistische Gotteslehre ist in den Recognitionen durch eine Trinitätslehre ersetzt, welche freilich auch noch als unvollkommen bezeichnet werden muss. Der Verfasser verbindet aber mit seiner Lehre eine Polemik gegen die Noetianische Schule, schliesst sich also, wenn man will, in der Christologie dem Tertullian und Hippolytus im Kampfe gegen Praxeas und Kallistus an. Von dem Ungeborenen, lehrt er III, 10, hat der Sohn, dass er Sohn ist und genannt wird. Er eifert heftig

---

1) Auch der Primat des Jakobus wird in so starker Weise und zwar insbesondere hinsichtlich der Lehre betont, wie es in alter Zeit auf anderer Seite mit Petrus nicht geschehen ist. „Hütet euch sorgfältig, heisst es IV, 35, dass ihr keinem Lehrer glaubt, als dem, der ein Zeugniss von Jakobus, dem Bruder des Herrn, oder seinem Nachfolger erhalten hat. Wenn nämlich Jemand nicht nach Jerusalem gegangen und dort als tauglicher und treuer Lehrer zur Verkündigung des Wortes Christi bewährt gefunden ist, wenn er dort, sage ich, kein Zeugniss erhalten hat, ist er durchaus nicht aufzunehmen."

gegen die, welche sagen, der „Ungewordene" unterscheide sich bloss durch die Benennung von dem „Gewordenen" Der h. Geist, das Unterpfand dessen, was uns vom Herrn gegeben wurde, hat das Sein von dem Eingeborenen, als die vollkommenste Darstellung seiner Kraft. Aber der Sohn ist das einzige Abbild des Vaters, welches die ganze Kraft (virtus) desselben an sich offenbart. Gleichwohl ist er selbst nicht der „Ungezeugte" Da es also Einen Ungezeugten gibt und Einen Gezeugten, kann der h. Geist nicht Sohn genannt werden; denn geworden durch den „Gewordenen" wird er dem Vater und dem Sohne zugezählt, weil er mit des Vaters Willen die Wirksamkeit des Sohnes vermittelt[1]).

Vielleicht war also der Kampf zwischen der Noetianischen Schule und den Subordinatianisten die Veranlassung, dass der Bearbeiter der Homilien in den Recognitionen die Trinitätslehre in jener mehr subordinatianistischen Weise gestaltete, da sie in den Homilien ihm zu monarchianisch, resp. noetianisch klang. Ueberhaupt aber mag man durch das Auftauchen der neuen Elxaiten bewogen worden sein, die judaistische Theosophie fühherer Zeit wieder in Erinnerung zu bringen, und zu diesem Zwecke den Homilien eine zeitgemässe Gestalt zu verleihen. Speziell gegen die Theodotianer, welche gemäss dem angeführten Zeugniss des Eusebius die h. Schrift fälschten und missdeuteten nach ihren aus Aristoteles und andern Weltweisen geschöpften Lehren, scheint die Bemerkung gerichtet zu sein, man müsse das Schriftverständniss in der Tradition der Vorfahren suchen; wenn Jemand aus der Schrift die Regel der Wahrheit gewonnen habe, sei es nicht unvernünftig, aus den profanen Wissenschaften Einiges zur Bestätigung des Glaubens hinzuzufügen, das in denselben enthaltene Unwahre jedoch fern zu halten[2]). So characterisiren

1) Diese ganze, ziemlich dunkle Stelle fehlt zwar in den besten Handschr. Aber da nach der Zeit des Rufin, von dem der vorhandene Text stammt, Niemand eine Trinitätslehre in dieser Gestalt eingeschoben haben würde, muss man annehmen, die Stelle sei wegen ihres nicht völlig orthodoxen Inhaltes später ausgemerzt worden.

2) Auffallend erinnert auch das Bekenntniss des Magiers Simon (X, 66), er sei in der Nacht von einem Engel geprügelt worden, an die Erzählung der antitheodotianischen Schrift bei Eusebius über den schis-

sich die Recognitionen wenigstens in der gegenwärtigen Form als ein judaistisch-gnostisches Werk, welches abgesehen von andern Differenzen in Folge der Noetianischen Wirren den Monarchianismus der Homilien preisgegeben hat.

Während aller dieser Unruhen starb der Bischof Kallistus im J. 222, und wurde, wie schon bald nachher, in der depositio martyrum des Liberianischen Chronisten angegeben ist, am 14. October beigesetzt. Wenn er dort in dem Verzeichniss der Martyrer steht, so hat bereits Döllinger mit Recht bemerkt, dass seine frühere Verbannung in die Sardinischen Bergwerke unter Commodus ihm sehr wohl diese Ehre eintragen konnte, da auch „Bekenner“ damals häufig als Martyrer bezeichnet wurden[1]). Der angeführten Quelle gemäss ward der Bischof beigesetzt am 3. Meilensteine der Aurelianischen Strasse, also in dem coemeterium Calepodii, welches dort lag, und nicht in dem nach ihm selbst benannten Kirchhofe, dem berühmten coemeterium Callisti, durch dessen Anlage oder Erweiterung er seinen Namen auch monumental verewigt hat[2]).

---

matischen Bischof Natalis. — Umgekehrt lässt Friedrich Zur Gesch. des Primates S. 81 die Erzählung über den B. Natalis jenem Bekenntniss des Simon nachgebildet sein.

1) A. a. O. S. 253, dazu S. 67, vgl. auch Lipsius Chronologie S. 177. Das in den von den Bollandisten zum 14. Okt. mitgetheilten Akten des Kallistus vorkommende Martyrium ist ohne Zweifel apokryph. Der Bischof soll aus einem Fenster in einen Brunnen geworfen und mit einem Haufen Steine bedeckt worden sein. Unter Heliogabal und Alexander Severus ist in Rom sicher Niemand Martyrer geworden. Vergeblich sucht de Rossi Roma sotter. II, 51 (vgl. Bull. 1866, p. 93) die Legende durch die Annahme aufrecht zu halten, der Bischof sei das Opfer eines Volkstumults geworden. Seine Vermuthungen werden von Kraus Roma sotter. S. 141 wie von einem Augenzeugen als geschichtliche Thatsachen erzählt.

2) Wenn seit dem 7. Jahrh. in dem Papstbuche erzählt wird, Kallistus habe die basilica trans Tiberim gebaut, so liegt dieser Nachricht vielleicht die Notiz bei Lampridius Alex. Sev. c. 49 zu Grunde: cum Christiani quendam locum, qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent, sibi eum deberi, rescripsit, melius esse, ut quemadmodumcunque illic deus colatur, quam popinariis dedatur. Dass die Christen also damals öffentliche und allgemein bekannte Versammlungslokale in Rom

Sein Nachfolger war Urban (222—230)[1]. Die äussern Verhältnisse der Kirche zu Rom blieben ruhig, weil Alexander Severus ihr günstig war[2]. Von der innerkirchlichen Entwicklung wissen wir nichts anderes, als dass das Schisma des Hippolytus fortdauerte.

Unter Pontianus (22. Juni 230—28. September 235)[3] kam auch in Rom die Sache des Origenes zur Entscheidung. Es wurde oben bereits ausgeführt, dass Origenes gemeinsame Sache mit Hippolytus gemacht habe und ihm eine starke Stütze

---

hatten, ist hieraus ersichtlich. Aber ob es sich bei jenem Streite zwischen ihnen und den römischen Garköchen um den Bau einer Kirche gehandelt habe, ist mindestens ungewiss.

1) Wenn sich nach der Chronologie der frühern Bischöfe 222 als das wahrscheinliche Sterbejahr des Kallistus herausgestellt hat, so gelangt man zu demselben Termin durch Rückrechnung von der Zeit der Verbannung Pontians, welche sicher in das Consulatsjahr des Severus und Quintinus, d. i. 235 fällt. Pontian regierte 5 Jahre, Urban 8. Vgl. Lipsius Chronol. S. 170.

2) Dass Urban Martyrer geworden, wie spätere Angaben sagen, ist aus dem bereits angeführten Grunde unglaubwürdig. Seine von den Bollandisten zum 25. Mai mitgetheilten Akten sind apokryph, und selbst nach de Rossi II, 179 nicht vor dem 9. Jahrh. entstanden. Ueber die zahlreichen angeblichen Martyrien zur Zeit Alex. Sev.'s vgl. überhaupt Görres Zeitschr. für wiss. Theol. 1877, S. 72 ff. Die Grabstätte Urbans findet sich höchst wahrscheinlich bei der der andern Bischöfe in St. Kallist; die Inschrift ΟΥΡΒΑΝΟΣ Ε[πισκοπος] ist noch erhalten. De Rossi Roma sott. II, 147 sqq. u. sonst deutet diese Inschrift auf einen fremden Bischof Urban, der unter Mark Aurel der geistliche Führer der h. Cäcilia gewesen und in Rom gestorben sein soll, und will die erst im Felicianischen Papstkatalog vorkommende Angabe, der röm. Bischof Urban liege in Prätextati begraben durch ein dort gefundenes Inschriftenfragment: .us Martys (!) bestätigt finden. Dass jene Angabe lediglich aus einer Verwechslung mit St. Kallist entsprang, zeigt Lipsius Chronol. S. 179 ff.

3) Nach Mommsens Untersuchungen beginnen mit Pontian zuverlässige Detailangaben in dem Liberianischen Verzeichniss. Nach ihnen legte Pontian sein Amt in der Verbannung auf Sardinien nieder am 28. Sept. 235, regierte aber 5 J. 2 M. 7 T., wurde also Bischof am 22. Juni 230. Mit Recht erklärt Lipsius Chronol. S. 197 die Aenderung 2 M. in 3 M., um eine Angabe des Felicianischen Katalogs aufrecht halten zu können, für unstatthaft.

im Kampfe gegen Kallistus gewesen sei. Als er mit seinem Bischofe Demetrius von Alexandrien in Conflict gerathen war, benutzte Pontianus, wie es scheint, diese Gelegenheit, dem Ansehen des Origenes, und damit dem noch immer verderblichen Schisma des Hippolytus einen Schlag zu versetzen. Eine römische Synode stimmte der Verurtheilung des berühmten Alexandriners zu (a. 231 oder 232)[1]. In dieser Thatsache finden wir einen Grund für die Annahme, dass damals das genannte Schisma in der römischen Gemeinde noch fortbestand.

Pontian sollte kein so ruhiges Ende finden wie seine unmittelbaren Vorgänger. Im J. 235 bestieg Maximinus der Thracier den Thron, eine rohe, grausame Soldatennatur, in allen Stücken der Politik Alexanders zuwiderhandelnd und aus diesem Grunde feindlich gegen die Christen gesinnt[2]. Seine Verfolgungssucht scheint sich in Rom gegen die hervorragendsten Häupter der Kirche gerichtet zu haben. Denn wir hören, dass Pontian und Hippolytus von ihm nach den Sardinischen Bergwerken verbannt werden[3]. Möglich, dass die bestehende Spaltung, welche in Rom wohl viele Feindschaft und Unruhe erzeugt hatte, nebenbei zum Vorwande diente, die Führer der beiden Kirchenparteien aus der Stadt zu entfernen.

Vielleicht gehört auch in diese Zeit das Martyrium der h. Cäcilia, einer vornehmen christlichen Jungfrau aus Rom. Die in ihren, erst im 4., oder Anfangs des 5. Jahrh. entstandenen Akten enthaltene Legende versetzt freilich ihren Tod unter Urbanus[4]; aber erst unter Maximinus Thrax, also während des

---

1) Vgl. Hieron. ep. (ad Paul.) 33, 4.

2) Vgl. Görres Zeitschr. für wiss. Theol. 1876, S. 526 ff., wo gezeigt ist, dass die Verfolgung lediglich aus den angedeuteten politischen Gründen sich zunächst gegen die Geistlichen richtete, bloss in Kappadocien heftig war, in Rom aber ziemlich spurlos vorüberging.

3) Dass dies 235 geschah, wurde bereits hervorgehoben. Die Vermuthung Döllingers Hippolytus u. Kallistus S. 69 ff., noch unter Alexander sei etwa durch den Stadtpräfekten die Verbannung decretirt worden, können wir nicht für begründet erachten. Wenn auch Maximin das erste Jahr seiner Regierung (235) ganz in Deutschland beschäftigt war, so konnte er doch den römischen Behörden Weisungen über das Verhalten gegen die Christen ertheilen.

4) Die Gründe für die Entstehung dieser Akten erst in der 2. Hälfte

Pontificates des Pontian gestalteten sich die politischen Verhältnisse in Rom so, dass eine Verfolgung der Christen möglich wurde. Das vornehme Geschlecht der Cäcilier scheint wenigstens gerade in jener Zeit der Kirche von Rom viele hervorragende Mitglieder geschenkt zu haben. In dem damals viel benutzten Cömeterium des Kallistus finden sich, wie bereits erwähnt wurde, eine Menge Namen, welche in der Familie der Cäcilier üblich waren[1]). Und der Tradition zu Folge soll die h. Cäcilia selbst in diesem Cömeterium ihre Ruhestätte gefunden haben[2]). Unter Maximin konnte darum wohl eine dieser Familie angehörende christliche Jungfrau heidnischer Verfolgungssucht zum Opfer fallen; und leicht auch Pontianus, unter dessen Pontificat dies geschehen sein mag, in der dichtenden Legende mit seinem Vorgänger Urbanus verwechselt werden[3]). Zwar be-

des 5. Jahrh. bei Görres a. a. O. 1877, S. 82 scheinen uns nicht durchschlagend zu sein. Nach de Rossi Roma sott. II, XL sqq. wären sie um 400 entstanden. — Die Versetzung der h. Cäcilia unter Mark Aurel sowohl — bei Ado und Usuardus — als unter Diokletian — erst in einem höchst unzuverlässigen griech. Menologium des 11. Jahrh. — taucht so spät auf, dass wir chronologisch lieber — unter Annahme einer kleinen Anticipation — auf die Marterakten zurückgehen würden.

1) Vgl. de Rossi II, 137 ff. 361 ff. Kraus Roma sotter. S. 125.

2) Die Auffindung ihres unversehrten Leichnams durch Papst Paschalis im J. 821 ist so handgreiflich sagenhaft erzählt und die Recognoscirung desselben in dem gleichen Zustande durch den Card. Sfondrati im J. 1599 so unglaubwürdig, dass man nur bedauern kann, bei de Rossi II, 122 ff. diese Mittheilungen als historische Beweismittel verwerthet zu finden. Kraus a. a. O. S. 153 ff. schreibt, wie gewöhnlich, de Rossi einfach nach. Auch bei Guéranger St. Cécile, Paris 1874 erscheinen natürlich alle Legenden als Geschichte. — In ältester Zeit hat man zu Rom jedenfalls nicht viel von diesem Martyrium gewusst. Denn in der depositio martyrum von 354 steht von der h. Cäcilia nichts.

3) Mit de Rossi verlegt Kraus S. 162 das Martyrium der Cäcilia unter Mark Aurel, in's J. 177 und postulirt dann, weil es damals keinen römischen Bischof Urban gab, die Anwesenheit des erwähnten fremden, sonst unbekannten Bischofs Urban in Rom. Diese Auskunft ist ebenso erkünstelt, als die bezeichnete Datirung des Martyriums unbegründet. Vgl. auch Lipsius Chronologie S. 180 ff. — Die Verwechslung Pontians mit Urban konnte ebenso leicht vorkommen als die des Kaisers Maximin mit seinem Vorgänger Alexander, wie wir sie z. B. in dem Felicianischen

richtet Eusebius (VI, 28), Maximin habe gemäss seinem Zorn gegen das Haus Alexanders, das der Mehrzahl nach aus Christen bestanden, bloss die Vorsteher der Kirche als die Urheber der christlichen Lehre tödten lassen. Aber einerseits ist diese Nachricht schon nicht ganz genau, indem Pontian und Hippolyt nicht getödtet, sondern nur in die Verbannung geschickt wurden, und anderseits konnten recht gut nebenbei aus besondern Gründen Andere Opfer der Verfolgung werden. Will man den Kern der Cäcilia-Legende als geschichtlich gelten lassen, so würde sie auch nicht auf kaiserlichen Befehl, sondern in Folge einer Denunciation durch den Stadtpräfecten zum Tode verurtheilt worden sein.

Die Verbannung Pontians war der erste Fall einer sedes impedita in Rom, um einen spätern kanonistischen Ausdruck zu gebrauchen. Wie schon der Liberianische Papstkatalog berichtet, dankte der Bischof in der Verbannung ab, um seine Kirche nicht hauptlos zu lassen. Gerade damals musste die sofortige Besetzung des bischöflichen Stuhles in Rom angezeigt erscheinen, weil die Spaltung des Hippolytus immer noch fortbestand, und durch dessen gleichzeitig mit Pontian erfolgte Verbannung die Aussicht auf eine Beilegung des Streites gegeben war. Wie die beiden Verbannten auf Sardinien ihr Leben geendet, wissen wir nicht; wahrscheinlich fielen sie dem sehr ungesunden Klima der Insel, welche eben darum der gewöhnliche Verbannungsort war, zum Opfer[1]). Als Martyrer konnten sie in der alten Kirche schon wegen ihrer Verbannung bezeichnet werden.

Ob das gemeinsame Schicksal die beiden feindlichen Häupter der römischen Kirche mit einander versöhnt habe, ist unbekannt. Bei der umfassenden Gelehrsamkeit und der grossen Willensstärke des Hippolytus einerseits und der Unleugbarkeit kirchlicher Neuerungen durch Kallistus anderseits lässt sich eine förmliche Beilegung des Schisma's kaum vermuthen, es sei denn,

---

Papstkatalog finden, entsprechend dem in verschiedenen Marterakten stehenden Irrthum, nach welchem Alexander als Christenverfolger erscheint.

1) Dies deutet auch der Liberianische Katalog an mit der Bemerkung, Pontian und Hippolyt seien deportirt worden in Sardinia, in insula nociva.

dass wenigstens die weitgehendsten disciplinären Massregeln, welche Kallistus getroffen, wieder rückgängig gemacht worden wären. Wir werden nun freilich finden, dass sowohl die Wiederholung der Taufe an frühern Häretikern oder Schismatikern, als auch die Milderung der Disciplin, wie Kallistus sie handhabte, in der römischen Kirche nicht zur feststehenden Tradition wurde, dass also Hippolytus in einzelnen Punkten Recht bekam. Aber diese theilweise Rückkehr zu der frühern Sitte, dieser Ausgleich zwischen der Milde der neuen Disciplin und dem Rigorismus Hippolyts wurde wohl erst durch die Beilegung des Schisma's herbeigeführt, welches jene Milde zum Theil hervorgerufen, mindestens befördert hatte. Erst als das Schisma zu Ende war und die innerkirchliche Entwicklung sich wieder in ruhigen, geordneten Bahnen bewegte, kam man naturgemäss von den Ueberstürzungen zurück, deren Kallistus sich schuldig gemacht hatte, wie auch die Christologie dieses Bischofes nicht die Tradition der römischen Kirche wurde. Das war also erst Folge, nicht Ursache der Beilegung des Schisma's, und vollzog sich gewiss nicht sofort, durch bischöfliche Decrete, sondern von selbst und allmälig. Da indess Hippolyt von Anfang an, wie wir aus seinem eigenen Berichte entnahmen, in Rom nur einen kleinen Anhang fand, der in der Folgezeit jedenfalls eher verringert worden als gewachsen war, musste die Trennung, welche durch seine Thatkraft und Gelehrsamkeit allein aufrecht erhalten wurde, nach seiner Verbannung bald von selbst verschwinden [1]). Möglich, dass Hippolytus sich gleichzeitig dem von dem bischöflichen Stuhle zurückgetretenen Pontian in der Verbannung persönlich näherte, und dass auf diese Weise das gleiche Schicksal der beiden hervorragendsten Kirchenmänner Roms dazu diente, der dortigen Kirche den Frieden wiederzugeben und die beiden Parteien nach Aufhebung ihrer beiderseitigen Extravaganzen auf die goldene Mittelstrasse zurückzuführen [2]).

---

1) Dass Hippolyt mit Pontian gemeinsam resignirt, und durch diese Doppelresignation das Schisma beigelegt worden sei, können wir nicht mit Döllinger S. 72 vermuthen.

2) Die gleichzeitige Zurückbringung der Leichen beider Männer, und deren Beisetzung in Rom am 13. August, von welcher die depositio

Anteros, welcher Pontian folgte, regierte nur etwas länger als einen Monat (21. Nov 235 bis 3. Jan. 236). Die Vermuthung läge nahe, dass seiner Wirksamkeit so bald durch den Martertod ein Ziel gesetzt worden wäre, wenn irgend ein Anhalt dazu sich darböte. Aber die zuverlässigen Quellen der alten Zeit melden nichts davon. Auch der in St. Kallisti aufgefundene Grabstein trägt die einfache Aufschrift: Ἀντέρως ἐπίσκοπος[1]). Erst in dem Felicianischen Katalog ist von dem Martyrium des Bischofes die Rede[2]).

---

martyrum berichtet, hat nichts Unwahrscheinliches. Beide sind wahrscheinlich bald dem schädlichen Klima ihres Verbannungsortes erlegen. Verflossen wirklich, wie de Rossi Roma sott. II, 78 ff. meint, zwei Jahre zwischen ihrer Verbannung und jener Translokation, so hatte sich wohl inzwischen der Parteihass in der römischen Kirche so weit bereits beschwichtigt, dass man die Leichen an demselben Tage feierlich bestattete. Anderseits scheint aber Hippolytus noch immer seine besondern Anhänger und Verehrer in der römischen Kirche gehabt zu haben. Dahin deutet abgesehen von der Nachricht des Papstbuches, Fabian habe die Leiche des Pontian zurückbringen lassen, nicht allein Hippolyts gesonderte Beerdigung an der via Tiburtina, sondern auch der Umstand, dass man bald nachher in der Nähe seines Grabes seine Statue errichtete. Denn die Annahme, welche Döllinger S. 25 zu machen scheint, diese in der alten Kirchengeschichte einzig dastehende Ehrenbezeugung sei Hippolyt noch während seines Lebens, etwa gleich nach seiner Verbannung erwiesen worden, ist in hohem Masse unwahrscheinlich. Freilich darf man überhaupt auf das Vorhandensein dieser Statue nicht zu viel bauen. Eine solche Ehrenbezeugung ist für jene Zeit etwas sehr Seltsames. Gieseler Stud. u. Krit. 1853, S. 783 ff. vermuthet, in späterer Zeit, da über die Osterberechnung zwischen Rom und Alexandrien Streit geherrscht, habe man eine beliebige Statue zu der des Hippolytus umgeschaffen und mit dessen Ostertafeln versehen, um ihn als den Urheber der römischen Osterberechnung zu feiern.

1) S. de Rossi Roma sott. II, 56. Auf dem Grabsteine seines Nachfolgers Fabian, gleichfalls in Kallisti, findet sich neben dem Titel ἐπίσκοπος, wenngleich von etwas späterer Hand, auch die Bezeichnung MP. (ibid. p. 59).

2) Es wird dann beigefügt: Hic gesta martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondidit propter quondam Maximo prb. martyr effectus est. De Rossi Roma sotter. II, 180 sucht wahrscheinlich zu machen, dass es damals einen Stadtpräfekten Maximus gab, und emendirt

Vielleicht hing auch die auffallende Wahl des ihm folgenden Fabian (wahrscheinlich 10. Febr. 236 bis 20. Jan. 250)[1]) mit der Verfolgung Maximins zusammen. Eusebius (VI, 29) berichtet nämlich, Fabian sei mit mehrern Genossen nach dem Tode des Anteros vom Lande zur Stadt gekommen, und, da die ganze römische Gemeinde zur Wahl eines neuen Bischofes versammelt gewesen und eine Taube auf das Haupt dieses unbekannten Fremdlings sich niedergelassen, habe man ihn einstimmig zum Bischofe ausgerufen, während vorher berühmte und ausgezeichnete Männer als Candidaten genannt worden seien. Vermuthlich scheute man sich einen bekannten und hervorragenden Mann in Rom zum Bischof zu wählen, um ihn nicht sofort der Gefahr der Verfolgung auszusetzen, und einigte sich auf einen, jedenfalls gut empfohlenen Fremden, Fabian, der als eine obscure Persönlichkeit eher von der Verfolgung verschont blieb[2]).

Mit dem Tode Maximins (238) waren die Gefahren, von welchen sich insbesondere die römischen Christen damals bedroht sahen, beseitigt. Gordian (238—244) nahm eine friedlichere Stellung zu den Christen ein, und dessen Nachfolger Philippus Arabs (244—250) war der Kirche so gewogen, dass schon Eusebius und Hieronymus, wenn auch irrthümlich, ihn selbst als Christen bezeichneten. So blieb denn Fabian während seiner langen bischöflichen Wirksamkeit von aussen unbehelligt, um dann freilich sofort bei dem Regierungsantritte des Decius ein Opfer der ersten grossen Christenverfolgung zu werden, welche darauf gerichtet war, zu Gunsten der Herstellung des altrömi-

---

dann die offenbar verdorbene Stelle, wie sie sich auch in spätern Texten des Papstbuchs findet: propter quod a Maximo praefecto rel. Dann würde sie sagen, Anteros sei Martyrer geworden, weil er die Martyrien (aus der Maximinischen Verfolgung) sorgsam registrirt habe. Wir geben dieser Deutung unbedingt den Vorzug vor jener bei Lipsius Chronol. S. 198, wonach propter hier mit dem Ablativ construirt, und vor martyr ein qui einzuschieben wäre. Aber da der Chronograph von 354 von alledem nichts weiss, können wir jene Nachricht des 6. Jahrh. nicht für glaubwürdig erachten.

1) S. Lipsius Chronol. S. 199.

2) F scheint bei seiner Wahl noch Laie gewesen zu sein; denn Euseb sagt, er sei auf jene wunderbare Weise „in den Klerus gekommen“.

schen Staats- und Religionswesens die christliche Kirche planmässig zu vertilgen.

Sichere Nachrichten aus älterer Zeit über die kirchlichen Ereignisse unter Fabian sind wenige vorhanden. Cyprian (ep. 59, 10) berichtet, er habe der Verurtheilung eines später wieder auftauchenden Häretikers Privatus aus Lambese in Numidien durch eine Synode von 90 Bischöfen gleich dem Bischofe Donatus von Carthago brieflich zugestimmt. Von Eusebius (VI, 36) hören wir, dass Origenes zur Vertheidigung seiner Rechtgläubigkeit, wie an andere Bischöfe, so auch an Fabian eine eigene Schrift gerichtet hat. Es ist wohl nur Folge seines Eifers gegen die Origenisten, wenn Hieronymus (ep. 84, 10) diese Thatsache so darstellt, als habe Origenes in einem Briefe an den Bischof Fabian seine Reue zu erkennen gegeben und einen gewissen Ambrosius beschuldigt, dass er seine nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriften wider seinen Willen publicirt habe.

Der Liberianische Chronist[1]) meldet von ihm, er habe die Regionen der Stadt unter die Diakonen vertheilt und viele Bauten in den Katakomben unternommen. Diese Nachricht wird wohl auf einer glaubwürdigen Tradition beruhen. Hiernach scheint Fabian die lange Zeit der Ruhe und selbst der Begünstigung der Kirche durch Philippus Arabs eifrig benutzt zu haben, das kirchliche Leben in Rom fester und umfassender zu organisiren[2]).

---

1) Der Felicianische Katalog hat denn die Nachricht schon dahin erweitert, Fabian habe ausserdem sieben Subdiakonen angestellt, welche mit den Notaren die Martyrerakten anfertigen sollten, und Pseudo-Isidor das Ganze in eine Decretale verarbeitet.

2) Wenn Hefele Conciliengesch. I, 121 als eine geschichtliche Thatsache behandelt, dass Fabian 7 Missionsbischöfe nach Gallien geschickt habe, so ist dagegen zu bemerken, dass diese Nachricht sich erst bei dem Legendensammler Greg. Turon. Hist. Franc. I, 28. X, 31 findet. Schon die Siebenzahl macht sie verdächtig.

XX.

Die Christenverfolgung des Kaisers Decius.

Diesem friedlichen Wirken Fabians setzte, wie bereits bemerkt wurde, der Kaiser Decius am 20. Januar 250[1]), kurze Zeit nach seinem Regierungsantritte ein Ziel. Und nicht der Bischof allein war es, dem in Rom diese, wenn auch nur kurz währende, so doch sehr ernste, weil auf die völlige Ausrottung der christlichen Kirche zielende Verfolgung das Leben kostete[2]). Zwei römische Presbyter, Moses und Maximus, und der Diakon Nikostratus werden zunächst noch genannt, welche in die Gefangenschaft wandern mussten. Ohne Zweifel zahlreich sind die Martyrer, und, wie wir aus der Geschichte der Bussdisciplin wissen, auch zahlreicher als in frühern Verfolgungen die Abgefallenen gewesen, welche damals die Kirche aufzuweisen hatte[3]). Die Zeit äusserer Ruhe war schon eine zu lang dauernde, und die Begünstigung des Christenthums durch einzelne Kaiser, wie Alexander Severus und Philippus Arabs und die weiblichen Mitglieder ihrer Familien, eine zu bedeutende gewesen, als dass nicht eine Erschlaffung des ursprünglichen christlichen Heldengeistes hätte eintreten müssen. Als nun plötzlich im J. 250 die

---

1) Dieses Datum gibt die depositio martyrum an. Die Angabe des Liberianischen Papstkatalogs, er habe am 21. Januar gelitten, beruht wohl nur auf einem Schreibfehler. Vgl. Lipsius Chronol. S. 199.

2) Nur um den Hass des Decius gegen das Christenthum zu schildern, sagt Cyprian (ep. 55, 9) hyperbolisch, der Kaiser habe lieber einen Thronprätendenten gesehen, als nach dem Tode Fabians einen neuen römischen Bischof. Mason The persecution of Diocletian. Cambridge 1876, p. 86 hat die Stelle missverstanden, wenn er daraus schliesst, eine wie mächtige Stellung damals der Bischof in Rom bereits eingenommen habe.

3) Wohl mit Recht weist de Rossi Roma sott. II, 171 ff. 375 die grosse Menge Martyrer, von welcher die Geschichte der Katakomben erzählt, dass sie auf einmal geopfert worden, der Decischen Verfolgung zu. Die in dem Depositionsverzeichniss von 354 unter dem 30. Juli aufgeführten Martyrer Abdos und Semnes werden in deren Akten (als geborene Perser bezeichnet) in diese Zeit versetzt.

freilich vorauszusehende, aber doch für die Betheiligten unerwartete Reaction des altrömischen Wesens, das beinahe völlig durch die Einflüsse des Orients vertilgt zu sein schien, mit blutdürstiger Energie gegen die neue, bereits übermächtig gewordene Cultur sich erhob, da brach wohl manche ihrer Stützen zusammen, deren Schwäche bis dahin unerkannt geblieben war.

Aber nicht allein Blut und Leben der Christen waren die Opfer, welche die Decische Verfolgung forderte. Grosse Unruhen brachen durch sie auch über die römische Kirche herein. Wie in Carthago dadurch, dass der Bischof Cyprian sich der Verfolgung durch die Flucht entzog, eine Kirchenspaltung entstand, so bildete sich auch in Rom bei der Wahl des Nachfolgers Fabians ein Schisma. Ausserdem erzeugte die wichtige Frage wegen der Wiederaufnahme der Abgefallenen (lapsi) Zwiespalt und Verwirrung.

Zunächst trat in Rom eine Sedisvacanz ein. Augenblicklich scheint durch die Verfolgung die Wahl eines neuen Bischofes unmöglich gewesen zu sein. Vermuthlich waren es die hervorragendsten, provisorisch die Kirchenverwaltung führenden Geistlichen, Moses, Maximus, Nikostratus, deren Gefangennehmung die Liberianische Chronik gedenkt. Namentlich der Presbyter Moses muss ein Mann von Autorität gewesen sein. In den Briefen Cyprians wird er stets an erster Stelle genannt, und der spätere römische Bischof Cornelius berichtet dem Bischofe Fabius von Antiochien, Moses habe den Novatus mit den fünf andern Priestern von der Kirchengemeinschaft ferngehalten[1]. Dies kann er nur als der älteste Presbyter und Diözesanverwalter während der Sedisvacanz gethan haben. Wahrscheinlich hatte er alle Aussicht auf die Nachfolge Fabians, und wollte man mit der Besetzung des bischöflichen Stuhles auf das Ende der Verfolgung und die Freilassung des Moses warten. Erst nachdem er, gemäss dem genannten Chronisten über eilf Monate im Gefängnisse schmachtend, in seinen Banden gestorben war,

---

1) Bei Eus. VI, 43. Hier ist nicht Novatian gemeint sondern der mit seinen fünf Genossen in Afrika bereits excommunicirte Novatus, der von Eusebius mit jenem verwechselt wird. Vgl. Lipsius Chronol. S. 202.

brach in der römischen Kirche das Schisma aus. Dieses Schisma knüpfte sich an die Wahl des Cornelius. Ehe wir aber mit der Geschichte dieses Mannes beginnen, haben wir die interessante Correspondenz zu erwähnen, die zwischen Rom und Afrika während der römischen Sedisvacanz geführt wurde. Zwei berühmte Namen sind die Träger dieses Briefwechsels, Cyprian von Carthago und der römische Presbyter Novatian, in welchem man mit Sicherheit den Verfasser wenigstens des wichtigsten im Namen des römischen Klerus an Cyprian gerichteten Schreibens erkennt[1]).

Hier sind wir denn auch in literarischer Beziehung an einem bedeutungsvollen Wendepunkte des kirchlichen Lebens in Rom angelangt. Bereits wurde hervorgehoben, dass seit dem Beginne der Kaiserzeit Rom von griechischer Bildung und Sprache überfluthet wurde. Griechisch war fortan Umgangs- und Schriftsprache der gebildeten Welt. Wie des Apostels Paulus Brief an die Römer griechisch geschrieben war, so correspondirte auch die römische Kirche auf Griechisch mit der korinthischen. Griechisch war in Rom selbst die Kirchensprache, griechisch sind die meisten christlichen Inschriften der ältesten Zeit. Auch die in den christlichen Kreisen Roms vorkommenden Namen sind anfänglich mehr griechische als lateinische. Was wir von kirchlicher Literatur noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. finden, ist griechisch geschrieben. Erst in dem Muratori'schen Fragment und der wahrscheinlich in Rom verfassten Schrift des Minucius Felix begegnet uns die lateinische Sprache. Gegen Ende des 2. Jahrh. mehren sich die lateinischen Namen auf dem römischen Bischofsstuhl. Aber bis zur Mitte des 3. Jahrh. ist die in Rom lateinisch geschriebene Literatur im Vergleich zu den sehr zahlreichen, dort in rechtgläubigen wie häretischen Kreisen entstandenen Schriftwerken nur eine sehr dürftige zu nennen. Der Presbyter Novatian ist der erste römische Theologe, der in lateinischer Sprache eine Reihe von Werken hinter-

---

1) Wir meinen ep. 30 (in Cyprians Briefsammlung), auf die sich die Aeusserung Cyprians ep. 55, 5 (cf. ep. 30, 5) bezieht, Novatian habe den Brief geschrieben, vorgelesen, und Moses ihn dann auch unterzeichnet.

lässt[1]). Die folgenden römischen Bischöfe verkehren dann mit dem Abendlande in lateinischer, mit dem Orient in griechischer Sprache, bis endlich durch die Verlegung des Centrums des Reiches nach Byzanz durch Constantin Rom wieder in eine lateinische Stadt verwandelt, und damit auch der römischen Kirche ein lateinisches Aussehen verliehen wird[2]).

Die älteste umfangreiche Correspondenz, welche wir von der römischen Kirche besitzen, ist die nach dem Tode Fabians mit dem Bischofe Cyprian von Carthago in lateinischer Sprache gepflogene. Wir erkennen daraus, wie lebhaft der Verkehr zwischen Rom und der lateinischen Kirche Afrika's, welche von dorther gegründet worden, wenigstens in jener für beide Theile gleich gefahrvollen und bedrängten Zeit gewesen ist.

Das herzliche Einvernehmen zwischen Cyprian und dem römischen Klerus, welches aus dieser Correspondenz uns wohlthuend anspricht, erforderte vorab die Beseitigung einiger Unklarheiten und Missverständnisse. Ueber das Ende des Bischofes Fabian waren unsichere Gerüchte nach Afrika gedrungen, und freute sich Cyprian, durch einen Brief des römischen Klerus, den ihm der Subdiakon Crementius überbrachte, über den glorreichen Tod des römischen Bischofes vergewissert zu sein (ep. 9). Crementius hatte aber bei seiner Rückkehr von den Afrikanern den Auftrag erhalten, die Flucht des Bischofes Cyprian während der Verfolgung in Rom zu rechtfertigen. Dies war demselben nun wenig gelungen. Denn der römische Klerus richtete an den von Carthago ein Schreiben. in welchem er ziemlich unverblümt sein Erstaunen über ein solches Verfahren zu erkennen gibt und

---

1) Nach Hier. de vir. ill. c. 70 verfasste er ausser dem noch erhaltenen Werke de Trinitate und dem ebenfalls erhaltenen Briefe de cibis Iudaicis Schriften de Paschate, de Sabbato, de Circumcisione, de summo Sacerdote, de Oratione, de Attali constantia und viele andere.

2) Vgl. hierüber die sorgfältigen Nachweise im Einzelnen bei Caspari III, 267—466. Im Allgemeinen übereinstimmend hiermit behauptet de Rossi Roma sott. II, 237, noch im 3. Jahrh. sei in Rom die Kirchensprache die griechische gewesen, um 300 habe das Lateinische das Griechische zu verdrängen begonnen, wie auch die Inschriften in den Katakomben zeigten.

an die Worte des Herrn erinnert von dem Miethlinge, welcher flieht, wenn er den Wolf erblickt (ep. 8).

Der römische Klerus benutzte diese Gelegenheit, seine Ansicht über das gegen die lapsi einzuhaltende Verfahren auszusprechen, zwar in dem Sinne, wie es später von Synoden festgestellt wurde, aber in einer Form, dass man annehmen muss, es habe damals keine allgemein anerkannte, selbstverständliche Norm über diesen Punkt der Kirchendisciplin existirt. Die Gefallenen, schreiben die Geistlichen von Rom, verliessen sie nicht, damit sie nicht noch schlechter würden, sondern ermahnten sie zur Busse. Die Afrikaner fordern sie auf, dasselbe Verfahren zu beobachten. Also nicht auf ein feststehendes Dogma, oder eine bekannte Ueberlieferung berufen sie sich hierbei, sondern auf den rationellen Grund, die Gefallenen nicht zum Aeussersten zu treiben. Und ausserdem halten sie es nicht für überflüssig, die gleiche Milde den Afrikanern an's Herz zu legen. Vermuthlich wurden sie zu dieser Aeusserung veranlasst durch die ihnen etwa von Crementius mitgetheilte Unschlüssigkeit, welche in dem fraglichen Punkte unter den Afrikanern herrschte, oder gar durch die ihnen Kund gewordene rigorose Strenge, mit welcher man nach älterer Ueberlieferung in Afrika die Gefallenen für immer aus der Kirche ausgeschlossen wissen wollte.

Wie wir aus dem angeführten Briefe Cyprians (ep. 9) ersehen, war dieser von den Aeusserungen des römischen Klerus über seine Flucht so wenig erbaut, dass er an der Aechtheit des Briefes zweifelte, denselben im Original nach Rom zurückschickte mit der Bitte, zu sagen, ob er nicht gefälscht sei.

Weiter sieht er sich dann veranlasst, selbst in einem an die Presbyter und Diakonen von Rom gerichteten Schreiben (ep. 20) die von seinen Feinden zu Carthago gegen ihn ausgebeutete Thatsache seiner Flucht in das rechte Licht zu stellen. Er erklärt, nur geflohen zu sein um der allgemeinen Wohlfahrt willen; abwesend aber durch dreizehn Briefe, die er auch (in Abschrift) nach Rom geschickt, seine Hirtensorge bekundet zu haben. Bei dieser Gelegenheit erinnert er wieder an seine früher bereits aufgestellten Grundsätze über die richtige Behandlung der lapsi, wegen welcher er von der Partei des Novatus und Felicissimus in seiner eigenen Kirche so heftig befehdet wurde, dass es zu

einem förmlichen Schisma kam. Nach seiner Anordnung sollte selbst auf die Fürbitte der Martyrer hin ein lapsus vorläufig nur aufgenommen werden, wenn er in Lebensgefahr schwebte, während seine Gegner alle lapsi, für welche ein Martyrer intercedirte, ohne Weiteres, ohne vorhergegangene Busse, zur Kirchengemeinschaft wieder zuliessen. Wie mit den „Gefallenen", deren Reconciliation nicht durch eine lebensgefährliche Krankheit veranlasst wurde, zu verfahren sei, solle, so meint Cyprian, nach Beendigung der Verfolgung durch eine Synode entschieden werden. Zum Schlusse drückt er in dem Briefe seine Freude darüber aus, dass der römische Klerus in einem durch den Subdiakon Crementius übersandten Schreiben wenigstens bezüglich der erkrankten lapsi in demselben Sinne sich geäussert habe [1]).

In einem andern Briefe an den römischen Klerus (ep. 27) macht Cyprian einen gewissen Lucian namhaft, der im Namen der Martyrer widerrechtlich allen lapsi ohne Unterschied Friedensbriefe ausstelle. Er setzt den römischen Klerus von dessen Correspondenz mit ihm in Kenntniss und erwähnt, dass an einigen Orten seiner Kirchenprovinz das Volk in Folge jener Aufwiegelung Tumulte erregt und den Bischöfen diese leichtfertige, alle Kirchendisciplin zerstörende Wiederaufnahme der lapsi abgezwungen habe. Auch gedenkt er wieder eines Briefes des römischen Klerus und der Bekenner Moses, Maximus, Nikostratus u. s. w., welcher zu Gunsten der gefährdeten Disciplin sich ausspreche. An die genannten Bekenner richtet er dann ein eigenes Schreiben, in welchem er ihre Standhaftigkeit lobt, ebenso wie ihre richtige Lehre über das Verfahren gegen die Gefallenen (ep. 28).

Mehre der römischen Briefe an Cyprian über die lapsi besitzen wir noch in seiner Sammlung. Ausführlich schreiben die Presbyter und Diakonen von Rom (ep. 30) an den „Papst" [2])

1) Hiermit stimmte auch das praktische Verfahren des römischen Klerus überein, welcher zwei in der Verfolgung gefallene Frauen, Numeria und Candida, obgleich sie nachher Busse gethan und den Bekennern in den römischen Gefängnissen grosse Dienste erwiesen, zur Kirchengemeinschaft während der Sedisvacanz nicht zulassen wollten. Vgl. ep. 21.

2) Dass der Titel papa, „Vater" erst in späterer Zeit, da die

Cyprian: Wenn man auch Gott allein für seine Handlungsweise verantwortlich sei, freue man sich doch, dieselbe von den Brüdern gebilligt zu sehen. So habe auch er sie nicht sowohl als Richter, denn vielmehr als Theilnehmer an seinem Vorhaben angerufen. Die auch von ihnen eingehaltene Strenge gegen die Sünder hätten sie nicht jetzt erfunden, sondern das sei der alte Glaube, die alte Disciplin. Der Apostel Paulus hätte nicht, so fahren die römischen Geistlichen mit hohem Selbstbewusstsein fort, von ihnen gesagt: euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündigt (Röm. 1, 8), wenn nicht die Festigkeit der Disciplin die Wurzeln des Glaubens von jenen Zeiten her unverletzt erhalten hätte, welches Lob zu verlieren das grösste Verbrechen wäre. Fern solle es von der römischen Kirche sein, mit so frivolem Leichtsinne ihre Lebenskraft aufzugeben, die Majestät ihres Glaubens umzustürzen und ihre alte Strenge zu verlassen. In ähnlichem Sinne hätten sie auch ein Schreiben nach Sicilien geschickt. Aber gleichwohl, fahren sie fort, müssten sie die definitive Entscheidung über die Sache der Gefallenen verschieben, da nach dem Tode Fabians wegen der schweren Zeitverhältnisse noch kein neuer Bischof gewählt sei, der mit Autorität entscheiden könne. In dieser so bedeutenden Sache gefalle

---

Ueberordnung des Bischofes von Rom über die andern Bischöfe auch einen besondern Titel erforderte, jenem allein reservirt wurde, ist bekannt. Naiv genug meint de Rossi Roma sott. II, 306 sq., auf den Grabsteinen der „Päpste" in den Katakomben finde sich nur der einfache Titel „Bischof", weil man damals keinen andern Titel für sie gewusst habe; papa sei mehr ein Ausdruck des Affectes als der eines amtlichen Verhältnisses, pontifex maximus aber ein heidnischer Amtstitel gewesen. Hier scheint des Verf.'s erfindungsreicher Geist plötzlich versiegt zu sein. Warum nannte man die Bischöfe von Rom denn nicht episcopus episcoporum, episcopus universalis, antistes totius ecclesiae, episcoporum princeps, pater omnium fidelium? Die Liste der möglichen Bezeichnungen ist ja kaum zu erschöpfen. Aber nirgends auch nur eine Andeutung dieser Art. In diesem Falle ist das Schweigen der Steine ein sehr beredtes. Man nannte die Bischöfe von Rom damals einfach „Bischöfe", weil sie nichts weiter waren als die Bischöfe der römischen Kirche, der angesehensten unter allen, also die Inhaber des hervorragendsten bischöflichen Stuhles, dessen Kirchengewalt sich aber ebenso örtlich beschränkte, wie die einer jeden andern bischöflichen Kathedra.

ihnen freilich der Gedanke Cyprians, das Ende der Verfolgung abzuwarten und dann in gemeinschaftlicher Berathung der Bischöfe, Priester, Diakonen, Bekenner, sowie auch der Laien Beschluss zu fassen. Denn es scheine ihnen sehr gehässig und drückend, wenn nicht durch Viele geprüft werden solle, was durch Viele begangen worden, um eine gemeinsame Sentenz zu fällen, weil ein Decret nicht für unbestreitbar angesehen werde, wenn es nicht auf der Uebereinstimmung sehr Vieler beruhe. Siehe den ganzen Erdkreis an, so rufen die römischen Geistlichen im Anblick der ungeheuren Zahl der lapsi wehmüthig aus, fast ganz ist er verwüstet, und allenthalben liegen Reste und Trümmer der Gestürzten, und darum scheint eine ebenso grosse Berathung nöthig zu sein, als das Verbrechen verbreitet ist. Die darüber verfügen wollten, möchten nur sehr vorsichtig verfahren, damit nicht ein unrichtiger Beschluss von Allen als ungültig zurückgewiesen würde. Dann wird die bereits angeführte Meinung aufgestellt, dass die lapsi kein momentanes und allzu rasches Heilmittel suchen sollten, sondern dass der Verzeihung die Busse voraufgehen müsse. Nach langer Untersuchung im Verein mit mehrern benachbarten Bischöfen und solchen, welche die Verfolgung aus fernen Provinzen nach Rom geführt, hätten sie beschlossen, während der Sedisvakanz solle nichts Neues bestimmt werden (nihil innovandum), die Wiederaufnahme der Büssenden wolle man verschieben bis zur Besetzung des bischöflichen Stuhles, es sei denn, dass Jemand gefährlich erkranke. In diesem Falle wolle man ihm, wenn er hinreichende Zeichen der Reue gebe, die Reconciliation gewähren, Gott überlassend, wie er ihn richte.

In einem andern, weniger offiziellen Briefe (ep. 31) an den „Papst“ Cyprian äussern sich Moses, Maximus, Nikostratus, Rufin und die übrigen Bekenner in ähnlicher Weise. Sie danken „ihrem Bruder“ Cyprian für das Trost- und Ermunterungsschreiben, welches er ihnen in's Gefängniss geschickt. Sie billigen Cyprians Verfahren gegen die, welche die unbedingte Reconciliation der lapsi ertrotzt hatten, und sprechen sich wieder dahin aus, dass jenes fast über den ganzen Erdkreis mit unglaublicher Verwüstung verbreitete Verbrechen (des Abfalles) sehr vorsichtig behandelt werden müsse und der Berathschla-

gung der Bischöfe, Priester, Diakonen, Bekenner und selbst der Laien bedürfe.

Abwesend von seiner Kirche, von seinen Gegnern der Feigheit und des Verrathes beschuldigt, wünscht Cyprian in allem der Zustimmung des römischen Klerus versichert zu sein. Er sendet darum den Brief einiger lapsi, welche ihm ihre Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angezeigt hatten, seine Antwort auf dieses anmassende Schreiben und seinen an den Klerus von Carthago wegen dieser Sache gerichteten Brief auch nach Rom, und bittet um Unterstützung. Wenn die Widerspänstigen auch dann noch nicht gehorchen wollten, werde er nach der Vorschrift des Herrn gegen sie verfahren (ep. 35).

Die Priester und Diakonen von Rom billigen das Verfahren des „Papstes" Cyprian, ihres „Bruders", wie auch seine Mittheilung über einen Häretiker Namens Privatus, dessen Sendbote Futurus Rom unverrichteter Sache bereits verlassen hatte. Sie freuen sich, dass Cyprian seine Angelegenheiten mit ihnen gemeinsam berathe, weil sie Alle wachen müssten für den Körper der ganzen Kirche, deren Glieder durch die verschiedenen Provinzen vertheilt seien (ep. 36).

An die römischen Bekenner, namentlich Moses, Maximus und die Andern richtet Cyprian nach Ankunft eines gewissen Celerinus, der, eben aus dem Gefängniss wieder befreit, wohl kurz vor dem Tode des Moses (Anfangs des J. 251), ihm Nachrichten von Rom überbracht hatte, ein neues Schreiben, in dem er sie seiner fortgesetzten Theilnahme versichert, mit dem Versprechen, für sie zu beten, sowohl allein, als auch öffentlich beim h. Opfer (ep. 37).

Vorstehender Briefwechsel zwischen Cyprian und dem römischen Klerus gewährt uns höchst interessante Einblicke in die Zustände und Einrichtungen wie der damaligen Kirche überhaupt, so insbesondere in die der Kirche zu Rom. Wir hören, nicht aus dem Munde von Kirchenfeinden, sondern von Bischöfen und Klerikern, welche sich in dem Mittelpunkte der Ereignisse selbst befanden, dass das ganze römische Reich, dass alle Provinzen, in denen es Christen gab, mit den Ruinen bedeckt seien, welche die Verfolgung geschaffen. Ueberraschend grosse Dimensionen muss nach den vorliegenden Schilderungen der Ab-

fall der Christen unter Decius genommen haben. Und da die Verfolgung sich vorzüglich gegen den Klerus richtete, hat es sicherlich zum grössten Aergerniss der Christen an Untreuen unter den Geistlichen nicht gefehlt, wie dies denn auch von Cyprian (ep. 40) ausdrücklich versichert wird. Unter solchen Umständen musste die Frage wegen der Wiederaufnahme der lapsi noch während der Verfolgung eine brennende werden.

Kirchenrechtlich oder casuistisch, wenn wir spätere Ausdrücke auf die frühern Einrichtungen übertragen dürfen, wurden die lapsi als Christen betrachtet, die sich der Idololatrie, des Götzendienstes schuldig gemacht hatten. Nach der ältesten und strengsten Disciplin, welche in Rom nach dem Zeugniss Tertullians noch von dem römischen Bischofe Zephyrin festgehalten wurde, durften solche Abgefallene, die sich des schwersten Verbrechens schuldig gemacht, welches ein Christ begehen konnte, keine Hoffnung hegen, jemals wieder zur Kirchengemeinschaft zugelassen zu werden. Das Einzige, was ihnen übrig blieb, war, lebenslänglich Busse zu thun, in der Erwartung, an Gott einen gnädigen Richter zu finden. Gemäss dem Berichte Hippolyts erklärte zuerst der römische Bischof Kallistus, alle Sünden nachlassen, d. h. nach geschehener Busse selbst den grössten Verbrechern, wie Götzendienern, die Reconciliation gewähren zu wollen. Aber bezüglich der lapsi hatte dies nur eine theoretische Bedeutung; denn um solche handelte es sich damals nicht. Man darf darum nicht behaupten, die römische Kirche habe seit Kallistus die alte Strenge gegen die lapsi definitiv aufgegeben. Um so weniger, als nicht alle von Kallistus in der aufgeregten Zeit der Kirchentrennung zwischen ihm und Hippolytus getroffenen Massregeln sich auf die Dauer in der römischen Kirchendisciplin erhielten. Die Frage wegen Behandlung der lapsi drängte sich jetzt erst, in der Zeit des Decius in den Vordergrund, und wurde, so kann man wohl sagen, mit einem Male die Lebensfrage der Kirche.

Blieb man bei der ursprünglichen Strenge stehen und schnitt den „abgöttisch Gewordenen“ alle Hoffnung ab, wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden, so wurden ohne Zweifel viele Kirchen stark reducirt, wenn nicht gar ziemlich entvölkert. Dazu kam die von Cyprian den Novatianern gegen-

über ausgesprochene Befürchtung, die hoffnungslos Ausgeschiedenen würden ohne Schutz der Gefahr der Häresie, des Schisma's, oder gar des Rückfalles in heidnisches Leben preisgegeben, eine Befürchtung, welche Angesichts der bereits eingetretenen Verweltlichung der Christen nur zu sehr begründet erschien. Fanden dagegen die Tausende von lapsi, wenn auch nur nach vorhergegangener Busse, Wiederaufnahme bei der Kirche, so schien wegen der grossen Zahl solcher wenig zuverlässigen Mitglieder die innere Lebenskraft und sittliche Stärke der Gemeinden bedenklich geschwächt und ein gefährliches Präjudiz für die Zukunft geschaffen zu sein. Besonders hätte ein dahin zielender Beschluss noch während der Verfolgung viele Schwankenden zu leichtsinniger Geringschätzung des Abfalles verleiten können. So erklärt sich die Auskunft, welche Cyprian der laxen Partei des Novatus gegenüber traf, und für welche er nachträglich wenigstens die Billigung des römischen Klerus fand, dass die lapsi, den Nothfall abgerechnet, vorläufig von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen bleiben, und nach dem Ende der Verfolgung Synoden über die Aufnahme derselben umsichtig berathen und Beschluss fassen sollten. Auf diese Weise war den Gefallenen nicht alle Hoffnung auf Wiederversöhnung mit der Kirche abgeschnitten, aber ebenso sehr deren Würde und ernste sittliche Auffassungsweise gewahrt.

Bemerkenswerth ist auch, dass der römische Klerus anfangs sich weit bestimmter über die Frage äussert, als später, da die Menge der Gefallenen vermuthlich in unerwartetem Masse gewachsen war, und die Massnahmen Cyprians der Aufforderung nicht völlig entsprachen, welche er dem Klerus von Carthago hatte zukommen lassen. Ep. 8 hatten die römischen Geistlichen positiv erklärt, wenngleich, wie wir sahen, mehr auf ihre eigene Reflexion als auf eine feste Ueberlieferung sich stützend, die Gefallenen sollten nach geleisteter Busse wieder aufgenommen werden. Vielleicht durch das etwas vorsichtigere Verfahren Cyprians, und zugleich auch durch die mit jedem Tag der Verfolgung zunehmende Zahl der Gefallenen stutzig gemacht, stimmen die römischen Geistlichen ep. 30. 31 den Vorschlägen des Bischofes von Carthago zu, nehmen also ihre frühere mit einer Ermahnung an die afrikanischen Collegen verbundene Erklärung,

nach geleisteter Busse die lapsi wiederaufnehmen zu wollen, zurück. Jetzt wollen sie damit warten bis zur Besetzung des bischöflichen Stuhles und den Entscheidungen einer Synode.

Dass dies die alte Strenge, der alte Glaube, die alte Disciplin sei, behauptete der römische Klerus selbst von diesem strengern Beschlusse nicht in jeder Hinsicht mit vollem Rechte. Nur insofern war dies richtig, als man sich bei diesem Verfahren vorläufig gegen die Aufnahme der lapsi, sowie gegen die Abschaffung der Kirchenbusse verwahrte. Und das war ja freilich für den Augenblick die Hauptsache. Nach der positiven Seite indess erweckte man Hoffnungen, welche der „alten Strenge“ unbekannt gewesen waren. Darum nimmt man denn auch deutlich wahr, mit welcher besorgnissvollen Vorsicht nach dieser Seite hin Cyprian sowohl wie die römischen Geistlichen sich aussprechen. Letztere wollen von einer definitiven Entscheidung über die lapsi nichts wissen, so lange sie keinen neuen Bischof haben. Gleich Cyprian verlangen sie dann aber, dass mit grosser Umsicht verfahren werde, nicht etwa der Bischof allein über das Schicksal der lapsi verfüge, sondern die gesammte Geistlichkeit im Verein mit ihren Gemeinden die Angelegenheit gründlich berathe und in vollster Harmonie erledige, damit die Entscheidung nicht angefochten werden könne. Beruhte ein solches gemeinsames Verfahren auch auf einer aus der apostolischen Zeit stammenden Tradition, und wurde, wie wir besonders gerade aus Cyprian wissen, nichts vom Bischofe allein, sondern alles nur im Verein mit dem Klerus und der Gemeinde vorgenommen, so sehen wir doch in dem vorliegenden Falle die vorsichtige und gemeinschaftliche Behandlung der Sache mit ganz besonderm Nachdruck betont. Und das hat seinen Grund darin, dass man sich der grossen Schwierigkeit der vorliegenden Frage wohl bewusst war, indem man in der ungeheuren Zahl der Gefallenen eine in der Geschichte der Kirche bis dahin unerhörte Situation vor sich sah und für die in Aussicht genommene Praxis keine bis auf die Apostel zurückreichende Ueberlieferung kannte. Wäre die Wiederaufnahme der lapsi nach vorhergegangener Busse das dogmatisch oder wenigstens disciplinär feststehende Verfahren in der Kirche gewesen, so hätte die vorhandene Lage weder in Rom noch in Afrika die Ge-

müther in solche Spannung versetzen können. Man hätte die Disciplin eben zur Ausführung gebracht, wie man sie überliefert erhalten. Aber in beiden Ländern ist man in Verlegenheit. Fand man die Wiederaufnahme auch bedenklich, so hielt man sie anderseits doch für möglich. Die frühere Anschauung, dass „Götzendienst“ mit lebenslänglicher Ausschliessung zu bestrafen sei, sehen wir demnach bereits aufgegeben. Und dies wird in Rom wohl die Folge der Milderung der Bussdisciplin gewesen sein, welche Kallistus eingeführt hatte. Wäre man bei dessen disciplinären Neuerungen stehen geblieben, so hätte über die Reconciliation der lapsi nach vorhergegangener Busse kein Zweifel sein können, wie denn auch Anfangs der römische Klerus sich in diesem Sinne äussert. Aber so sehr scheint allmälig das frühere Herkommen über die kühnen Reformen jenes Bischofes wieder gesiegt zu haben, dass man nachträglich durch Cyprian wenigstens einiger Massen an die „alte Strenge“ erinnert, nicht den Muth besass, ohne Bischof und ohne umsichtige Berathungen und Beschlüsse grosser Synoden den „Neuerungen“ des Kallistus zu folgen. Auf der andern Seite aber war die Vorstellung von der Unantastbarkeit der altüberlieferten Strenge durch diese Neuerungen doch stark erschüttert worden, und war man darum noch weniger geneigt, zu erklären, von einer Reconciliation der lapsi könne unter keiner Bedingung Rede sein[1]. Wir werden hören, dass in der That die von Hippolyt so scharf gerügte Milde des Kallistus nun über die nicht mehr wohlthuende Strenge älterer Zeiten siegte.

Warum Cyprian sich in seiner gegenwärtigen Lage gerade mit dem römischen Klerus in Verbindung setzte, wurde beiläufig bereits bemerkt. Nach der gewöhnlichen Anschauungsweise der alten Kirche, wie wir sie bei Tertullian ausgesprochen fanden, blickte man in schwierigen Fällen, namentlich bei der Erörterung von Glaubensfragen, zu der Kirche auf, von welcher man das Christenthum empfangen hatte. Für das proconsularische Afrika war dies die Kirche von Rom. An sie sich zu wenden,

---

1) Ganz grundlos behauptet Dittrich Dionysius der Grosse Freiburg 1867, S. 56 unter Berufung auf Orsi, in der Zeit Cyprians habe es sich nur noch um die Art und die Dauer der Busse gehandelt.

um ihre Zustimmung für sein Verfahren gegen die lapsi zu erhalten, war Cyprian um so mehr veranlasst, als die Lösung der Frage an sich schon schwierig und bedenklich war, ausserdem aber seine persönliche Lage Umsicht und besonders Unterstützung durch auswärtige Autoritäten erheischte. Ein Bischof von Carthago, während der Verfolgung auf der Flucht, in seiner Gemeinde von einer Gegenpartei desswegen heftig bekämpft und wegen seiner Zurückweisung der lapsi angefochten, musste naturgemäss Halt und Stütze für sein Ansehen bei der römischen Kirche suchen.

Sehr bemerkenswerth erscheint die Sprache, welche der Klerus von Rom bei dieser Gelegenheit führt. Die Presbyter und Diakonen fühlen sich natürlich sehr gehoben, dass der Bischof von Carthago ihre Zustimmung für sein Verfahren zu erlangen strebt. Da sie selbst des kirchlichen Hauptes entbehren, wagen sie keinen autoritativen Ausspruch zu thun. Mit formeller Bescheidenheit erklären die römischen Geistlichen freilich, nicht als Richter über die Pläne Cyprians urtheilen zu wollen, sondern als Theilnehmer an denselben. Aber der Lobspruch, den der Apostel Paulus dem Glauben der römischen Christen ertheilt, schwebt ihnen als ein Nimbus vor Augen, den zu verlieren für die spätern Generationen der römischen Kirche das grösste Verbrechen sein würde. In dem Bewusstsein, dieses Lob ebenso zu verdienen, wie ihre Vorfahren in der apostolischen Zeit, stehen sie nicht an, die Worte des Apostels sofort auf sich selbst zu beziehen, und zu erklären, er würde solches von ihnen nicht gesagt haben, wenn sie in einem so wichtigen Punkte der Kirchendisciplin von der Praxis der ersten Zeit abwichen und die Kirchenbusse abschaffen wollten[1]).

---

1) Ep. 30, 2: Antiqua haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua, quoniam nec tantas de nobis laudes apostolus protulit dicendo: quia fides vestra praedicatur in toto mundo, nisi iam exinde vigor iste radices fidei de temporibus illis mutuatus fuisset. quarum laudum et gloriae degenerem fuisse maximum crimen est.

XXI.

Die Kirchentrennung Novatians.

Die Sedisvakanz in Rom dauerte bis um die Zeit der karthagischen Ostersynode von 251, also etwas länger als ein Jahr[1]). Moses, der angesehenste Presbyter, war als Bekenner nach mehr denn eilfmonatlicher Gefangenschaft gestorben. Dies scheint der Presbyter Novatian als eine willkommene Gelegenheit betrachtet zu haben, nicht bloss in der römischen Kirche wieder zu Ehren zu gelangen, sondern sogar ihr Oberhaupt zu werden. Dieser Mann war nämlich ohne Zweifel schon damals bei Vielen zu Rom in Verruf gerathen, wenn man auch nicht Alles für wahr halten will, was seine Gegner von ihm erzählen. Hinwiederum aber scheint er der geistig bedeutendste und desshalb von Andern am meisten geschätzte Priester der römischen Kirche gewesen zu sein. Als darum der Presbyter Moses gestorben war, der muthmassliche Nachfolger Fabians, und man nun zur Bischofswahl schritt, wird er die Hoffnung gehegt haben, mit Hülfe seiner Partei den römischen Stuhl zu besteigen. Diese Absicht missglückte, ein bis dahin weniger bekannter, aber vermuthlich der altaristokratischen gens Cornelia angehörender Presbyter Cornelius (wahrscheinlich März 251 bis Juni 253)[2]) wurde gewählt. So gross aber muss sein Anhang gewesen sein, dass er es wagen konnte, dem Cornelius den bischöflichen Stuhl streitig zu machen, und bald nachher sogar sich selbst zum Bischof von Rom wählen zu lassen. Freilich geschah dies nicht mit Erfolg, aber doch so, dass Cornelius sich genöthigt sah, die Gültigkeit seiner Wahl auswärtigen Kirchen gegenüber zu erweisen.

Hören wir nun, was Cornelius später an den Bischof Fabius von Antiochien über seinen Nebenbuhler berichtete[3]). Lange,

1) Vgl. Lipsius Chronol. S. 200 ff.

2) Lipsius Chronol. S. 203 ff. behauptet bestimmt: von Anfang März bis Mitte Juni, und sucht zu zeigen, dass nicht, wie seit Hieronymus angenommen wurde, der 14. Sept. der Todestag des Cornelius sei.

3) Bei Eus. VI, 43.

so betheuert er, habe Novatian nach der bischöflichen Würde getrachtet, die beiden Bekenner aber, Presbyter Maximus und Urban, sowie Sidonius und Celerinus, welcher Letztere alle Arten von Martern in der Verfolgung erduldet, unter dem eidlichen Vorgeben auf seine Seite gezogen, niemals Bischof werden zu wollen. Bald aber hätten die Genannten sich getäuscht gesehen und vor einigen Bischöfen, Presbytern und Laien, beklagend, dass sie von der „schlechten Bestie“ betrogen worden seien, ihre Rückkehr zur Kirche vollzogen. Jener habe nämlich auf einmal die bischöfliche Würde an sich gerissen. Drei Bischöfe, einfältige Menschen, habe er aus Italien herbeigeholt, unter dem Vorwande, sie sollten im Verein mit andern Bischöfen den Frieden der römischen Kirche wiederherstellen helfen. Er habe sie dann eingesperrt, und gegen 4 Uhr Nachmittags, da sie betrunken gewesen, von ihnen durch eine „Schein- und Zwangshandauflegung“ sich den Episkopat ertheilen lassen. Einer jener drei Bischöfe sei unter Thränen zur Kirche zurückgekehrt. Da das ganze Volk Fürsprache für ihn eingelegt, sei er als Laie wieder zur Kirchengemeinschaft zugelassen worden. Auch die beiden andern Bischöfe seien ihres Amtes entsetzt geblieben, und hätten ihre Nachfolger in Rom die Weihe erhalten. Novatian, so klagt Cornelius, habe also nicht gewusst, dass die katholische Kirche (zu Rom) nur Einen Bischof haben könne, in welcher es 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolythen, 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier gebe, und Wittwen, Kranke und Arme, welche von der Gemeinde unterhalten würden, mehr als 1500. Diese grosse Zahl mit der unzählbaren Menge Volkes habe nicht vermocht, den Novatian zur kirchlichen Einheit zurückzuführen. Diese Halsstarrigkeit und unkirchliche Gesinnung erklärt sich der römische Bischof auf folgende Weise. Novatian sei besessen gewesen und von Exorcisten behandelt worden. In eine lebensgefährliche Krankheit verfallen, habe er (ohne Katechumenat) die (klinische) Taufe empfangen, nicht aber die Firmung. Wie habe er auf solche Weise den h. Geist erlangen können? In der Verfolgung habe er aus Angst geleugnet, Priester zu sein, und da die Diakonen ihn gebeten, den Brüdern zu helfen, sei er geflohen, mit der Erklärung, er wolle nicht mehr Priester sein, sondern sich einer andern „Philosophie“

zuwenden. Auch bei seiner Priesterweihe sei es nicht auf gewöhnliche Weise zugegangen. Der ganze Klerus und ein grosser Theil des Volkes habe sich seiner Ordination widersetzt, weil er die klinische Taufe empfangen. Der Bischof aber habe gebeten, hier eine Ausnahme von der Regel machen zu dürfen. Als Pseudobischof habe er sich sogar nicht gescheut, bei der Austheilung der Communion seine Anhänger auf den Leib und das Blut Christi schwören zu lassen, dass sie niemals zu Cornelius zurückkehren würden. Trotzdem verliere er täglich an Anhang, so dass er jetzt schon beinahe allein stehe.

Diese Schilderung enthält wohl Wahrheit und verleumderisches Gerede durcheinander. Richtig wird sein, dass Novatian die klinische Taufe erhielt, und in Folge dessen nach damaliger kirchlicher Sitte als ein nicht hinreichend erprobter Christ zu den Weihen nicht zugelassen werden konnte, dass aber der Bischof von Klerus und Volk, deren Zustimmung bei der Ordination erforderlich war, sich die Erlaubniss erbat, eine Ausnahme machen zu dürfen, wahrscheinlich wegen der Gelehrsamkeit und geistigen Bedeutsamkeit des Candidaten. Denn, wie man nicht bloss aus seinen schriftstellerischen Leistungen ersieht, sondern auch aus der Nachrede, er habe das Priesterthum verlassen und einer andern „Philosophie" sich zuwenden wollen, schliessen darf, hatte Novatian sich mit philosophischen Studien beschäftigt[1]). Ausdrücklich versichert auch Cyprian (ep. 55, 24), er brüste sich mit seiner Philosophie und Beredsamkeit, und meint ep. 60, 3, er werde mehr durch die Härte menschlicher Philosophie als durch die Milde christlicher Weisheit geleitet. Der Verfolgung hatte er sich durch die Flucht entzogen[2]), was denn zu den von Cornelius mitgetheilten üblen Nachreden Anlass bot. Dass er drei einfältige italienische Bischöfe nach Rom lockte, um sich von ihnen die Bischofsweihe ertheilen zu lassen, beruht ohne

1) Mit Neander will Hagemann Röm. Kirche S. 389 unter „Philosophie" hier das Ascetenleben verstehen. Wäre dies auch richtig, so würde gegen die sonst bezeugte philosophische Bildung Novatians sich daraus doch nichts ergeben.

2) Aus seinem freiwilligen Exil schickte er mehre Abhandlungen gegen die Juden nach Rom, von denen die de cibis Iudaicis noch erhalten ist.

Zweifel auf Wahrheit. Aber dass diese den h. Akt im Zustande der Trunkenheit verrichtet, und darum die Weihe nur eine scheinbare und erzwungene gewesen sei, characterisirt sich auf den ersten Blick als eine den gegnerischen Kreisen entstammende Verleumdung. Möglich, dass die Tagesstunde, in welcher die Weihe Statt gefunden, zusammengenommen mit einer Aeusserung des Einen zerknirscht zurückkehrenden Consecrators Anlass zu jenem Gerüchte geboten hat.

Uebersehen wir die Vorgeschichte Novatians, so erscheint er uns als ein hochgebildeter und ehrgeiziger Mann, der vielleicht gerade durch die Auszeichnung, die ihm bei der Priesterweihe widerfahren, anspruchsvoll und hochmüthig gemacht, sich selbst nach dem Tode des Presbyters Moses das erste Anrecht auf den bischöflichen Stuhl von Rom zuerkannte. Auf diese Weise erklärt sich seine schismatische Stellung. Freilich begründete er diese, wie wir hören werden, mit dogmatischen Lehren, mit Anklagen gegen Cornelius wegen seines Verhaltens bezüglich der Gefallenen. Aber die dogmatische Differenz zwischen ihm und der übrigen Kirche hinsichtlich der Behandlung der lapsi that sich doch erst später auf. Von Cyprian erfahren wir, dass Novatian gleich Moses mit seinem umsichtigen Verfahren gegen die lapsi, nach welchem sie nicht hoffnungslos für immer aus der Kirchengemeinschaft verstossen sein sollten, sich einverstanden erklärt hatte (ep. 55, 5). Darum muss man vermuthen, aus persönlichen, ehrgeizigen Gründen habe er sich gegen die Wahl des Cornelius aufgelehnt, und dann im Gegensatz zu der nun in der Kirche gehandhabten Disciplin, um seinem Widerspruch gegen den rechtmässigen Bischof eine feste Grundlage zu geben, auf die ursprüngliche Strenge gegen die lapsi zurückgegriffen [1]).

---

1) Das Zeugniss des Socrat. H. E. IV, 28 kann als ein erst dem 5. Jahrh. angehöriges nicht in Betracht kommen, ist aber wichtig für die Geschichte der Bussdisciplin. Jener berichtet nämlich, Novatian habe sich getrennt, weil Cornelius die lapsi wiederaufgenommen; er habe sich ferner an alle Kirchen gewandt mit der Erklärung, die Todsünden seien mit lebenslänglicher Ausschliessung zu bestrafen, und habe man die Verzeihung derselben Gott allein zu überlassen. Novatian und Cornelius hätten dann mit Schriftstellen für ihre beiderseitigen Ansichten gekämpft. Cornelius

Novatus, den Cyprian gebannt, weil er alle lapsi ohne vorhergehende Kirchenbusse in die Gemeinschaft aufgenommen wissen wollte, soll den Novatian zu seiner schismatischen Trennung bewogen haben. Nach seiner bisherigen Stellung zu der Frage wegen der lapsi befand er sich im geradesten Gegensatz zu dem Rigorismus des Novatian. Sachliche Gründe können darum die beiden Männer unmöglich mit einander verbunden haben. Aber wenn, wie es wenigstens höchst wahrscheinlich ist, Novatus mit seinen fünf Genossen in Afrika aus der Kirche verstossen, auch in Rom während der Sedisvakanz bei dem Presbyter Moses keine kirchliche Aufnahme fand [1]), so erklärt es sich, wie er dazu kam, sich nun an die von Novatian repräsentirte Oppositionspartei anzuschliessen, oder sogar Novatian, dessen Hoffnungen auf den bischöflichen Stuhl sich nicht verwirklicht hatten, zu einer Kirchentrennung zu überreden.

---

habe bei denen Beifall gefunden, die Freude am Sündigen hätten; die Sittenstrengen dagegen hätten zu Novatian gehalten. Dieser selbst sei unter Valerian als Martyrer gestorben. Vorstehende Ausführung beruht insofern auf Wahrheit, als die Forderungen Novatians eben nicht neu waren, sondern die grössere Strenge früherer Zeit repräsentirten. Sokrates selbst rechnet zwar V, 20 die spätern Novatianer unter die Sectirer, hebt aber wiederholt hervor, dass sie im Glauben völlig mit den Katholiken übereinstimmten, und spricht sich VII, 11 eifrig für ihre Duldung aus. VII, 17 schildert er sogar einen Novatianischen Bischof als Wunderthäter, wie auch bei Sozom. H. E. I, 14 ein Novatianischer Einsiedler als Heiliger und Thaumaturg gepriesen wird, obwohl Sozomenus (I, 23) den Rigorismus der Novatianer nicht loben will. Wiederum erzählt Sozomenus (II, 32), im Gegensatz zu den übrigen Sekten habe die der Novatianer von Anfang an bis zur Gegenwart wegen ihrer dogmatischen Uebereinstimmung mit der Kirche und wegen der Vorzüglichkeit ihrer Führer sehr geblüht, und sei von dem Ketzergesetz Konstantins, der selbst dem Novat. Bischof Acesius von Konstantinopel befreundet gewesen, nicht hart betroffen worden; und IV, 20, die ihrer Kirchen durch die Arianer beraubten Katholiken zu Konstantinopel hätten mit den Novatianern gemeinsam Gottesdienst gehalten und würden auf die Dauer mit denselben Gemeinschaft gemacht haben, wären sie nicht durch den Widerspruch Weniger davon abgehalten worden.

1) Eus. VI, 43, vgl. dazu Lipsius Chronol. S. 202. Wir können die Gegenbemerkungen Fechtrups Der h. Cyprian. Münster 1878, S. 107 nicht für überzeugend halten.

Beinahe von dem ganzen Klerus und dem Volke war Cornelius gewählt und unter Assistenz von 16 Bischöfen geweiht worden. Da liess sich denn seine Rechtmässigkeit nur bestreiten durch schwere Anklagen gegen seine Orthodoxie und kirchliche Gesinnung. Material hierfür fand sich in seinem Verhalten gegen Gefallene, welches, selbst bei der grössten Vorsicht, unter so schwierigen Verhältnissen, wie sie damals in Rom bestanden, leicht in der einen oder andern Weise zum Gegenstande des Vorwurfs gemacht werden konnte.

Cyprian sieht sich darum veranlasst, in seinem Briefe an Antonian (ep. 55, 8 ff.) seinen neuen Collegen Cornelius gegen solche Anklagen zu vertheidigen. Gott, schreibt er, habe Cornelius zum Bischofe gemacht, wie die Anerkennung desselben durch alle Mitbischöfe auf der ganzen Erde erkennen lasse. Besonders empfehle ihn der Umstand, dass er alle Kirchenämter regelrecht durchlaufen und gemäss der Züchtigkeit seiner jungfräulichen Enthaltsamkeit und der Demuth der ihm angeborenen und von ihm gehüteten Zurückhaltung die bischöfliche Würde nicht erstrebt habe. Dieselbe sei ihm mit Gewalt aufgenöthigt worden. Zum Bischofe hätten ihn gemacht sehr viele damals in Rom anwesende fremde Bischöfe, der grösste Theil des Klerus und das versammelte Volk, da der Stuhl Fabians, d. h. der des h. Petrus, vakant gewesen sei. Nachdem Cyprian dann die Heldenstärke und den Glaubensmuth gepriesen, mit welchem Cornelius sich bisher den Gefahren der Verfolgung ausgesetzt, erklärt er das böse Gerede über ihn für unwahr. Wir wissen, fährt er fort, dass er kein libellaticus ist, dass er auch nicht mit Bischöfen, welche den Göttern geopfert, kirchlichen Verkehr gepflogen hat, sondern nur mit solchen, deren Sache untersucht und deren Schuldlosigkeit anerkannt war. Auch das Gerücht wegen Trophimus sei unwahr. Weil dieser den grössten Theil seines Anhanges in die Kirche zurückgeführt habe, sei derselbe durch eine grosse Bischofsversammlung wieder aufgenommen worden, aber nicht wieder als Bischof, wie man ausstreue, sondern nur als Laie.

Man sieht, welche Anklagen Novatian und seine Genossen gegen Cornelius erhoben. Er sollte selbst, um der Verfolgung zu entgehen, sich bei der Behörde als Christ denuncirt und einen

Schein für Geld erworben haben, der ihn von der Verpflichtung zum Opfern befreite auf Grund der Fiction, dass er dem Christenthum entsagt habe. Manche Christen, welche in ihrer Angst einen Ausweg suchten zwischen Abfall und Martertod, hatten sich guten Gewissens diese Verirrung, die den Fortbestand der christlichen Kirche ebenso bedrohte wie der unverhüllte Abfall, zu Schulden kommen lassen. Sie wurden libellatici genannt[1]). Dass Cornelius zu ihnen gehöre, stellt Cyprian nach dem Zeugnisse seiner Collegen in Abrede. Ebenso, dass er ohne Weiteres mit Gefallenen oder Schismatikern in kirchliche Gemeinschaft getreten sei. Wie man aus der Vertheidigung Cyprians erkennt, lagen Thatsachen vor, welche, entstellt, in der Ferne einen für Cornelius ungünstigen Eindruck zu machen geeignet waren.

Durch den Briefwechsel zwischen Cyprian und Cornelius sind wir sehr genau über den Gang der Dinge in Rom unterrichtet. Der Bischof von Carthago theilt seinem römischen Collegen mit (ep. 44), im Auftrage Novatians seien der Presbyter Maximus, der Diakon Augendus, ein gewisser Machäus und Longinus zu ihm (und den afrikanischen Bischöfen) gekommen, um sie zur Anerkennung Novatians zu veranlassen. Da sie aber vernommen, dass dieser „gegen die katholische Kirche" Bischof geworden, d. h., nachdem bereits ein rechtmässiger Bischof bestellt gewesen, hätten sie jene von ihrer Kirchengemeinschaft fern gehalten. Um ein definitives Urtheil über die Rechtmässigkeit des Cornelius zu fällen, habe er mit sehr vielen, bei ihm versammelten Collegen[2]) auf die Rückkunft der Collegen Caldonius und Fortunatus gewartet, die sie neulich an Cornelius und die bei seiner Ordination anwesenden Mitbischöfe geschickt, eine authentische Kunde über die Vorgänge bei der Wahl zu erhalten. Inzwischen hätten schon die Collegen Pompejus und

---

1) Ueber die verschiedenen Deutungen des libellaticus vgl. Fechtrup a. a. O. S. 66 ff. Es lässt sich daran zweifeln, ob solche bescheinigt erhielten, dass sie geopfert hätten, oder nur, dass sie überhaupt nicht als Christen behandelt werden sollten. Beides kam der Sache nach dem Abfalle gleich.

2) Aller Wahrscheinlichkeit nach ist hiermit die Ostersynode von 251 gemeint, welche Cyprian nach dem Aufhören der Verfolgung und seiner Rückkehr zu seinem Sitze in Carthago hielt.

Stephanus hinlängliche Kunde von Rom überbracht, so dass sie im Stande gewesen seien die Novatianer abzuweisen. Auch deren Verleumdungen über Cornelius seien zurückgewiesen worden, wie der Mitpriester Primitivus (der Ueberbringer des Briefes) ihm des Nähern mündlich berichten werde. Trotzdem suchten die Novatianer in Carthago weiter für ihr Schisma zu wirken.

Cornelius scheint über diese zögernde und vorsichtige Anerkennung seiner Wahl ungehalten gewesen zu sein. Denn der nächste von Cyprian an ihn gerichtete Brief (ep. 45) nimmt sich aus wie ein Rechtfertigungsschreiben. Der Bischof von Carthago geht hier näher auf das Einzelne ein und sucht das Verhalten der afrikanischen Kirche zu motiviren. Erst theilt er mit, dass Caldonius und Fortunatus auch den Auftrag empfangen, nach Kräften zur Beilegung des Schisma's in Rom thätig zu sein. Nun aber sei die Gegenpartei so weit gegangen, nicht bloss dem Cornelius die Anerkennung zu verweigern, sondern sich sogar ein eigenes schismatisches Haupt zu geben. Nach dem Empfange der Briefe des Cornelius und jener beiden Gesandten, sowie der mündlichen Nachrichten des Pompejus und Stephanus habe man ihn sofort definitiv anerkannt und hierzu auch sämmtliche Bischöfe der Provinz aufgefordert. Diese Anerkennung habe schon darin gelegen, dass man seinen Brief auf der Synode vorgelesen, die in der Gegenschrift Novatians aber enthaltenen Anklagen und Schmähungen nicht vorgelegt habe. Bei der eigenen Mittheilung des Cornelius über seine Wahl hätten sie sich darum nicht begnügt, und Nachrichten von den bei der Weihe anwesenden Bischöfen eingefordert, weil die Wahl von anderer Seite bestritten worden sei. Auch übersendet Cyprian die Synodalakten, das Schisma des Felicissimus in Carthago betreffend, dem römischen Bischofe und zugleich eine Abschrift seines, früher nur für den römischen Klerus bestimmten Briefes über denselben Gegenstand, damit nun auch das Volk mit demselben bekannt gemacht werde.

Auch an Novatian hatte Cyprian sich brieflich gewandt, um ihn zur Unterwerfung unter Cornelius zu bewegen. Gleichzeitig schreibt er an diesen, der Subdiakon Mettius sei beauftragt, ihm, dem Cornelius, erst die Briefe zu zeigen, und nur mit seiner Billigung dieselben dem Adressaten auszuhändigen,

damit man nicht später falschen Verdacht gegen ihn ausstreue (ep. 47).

Zu den Anhängern Novatians gehörten mehre angesehene Mitglieder der römischen Geistlichkeit, Bekenner, wie der Presbyter Maximus, Nikostratus u. s. w. Vermuthlich waren es Ereignisse, die sie während ihrer Gefangenschaft nicht als Augenzeugen miterlebt, durch deren parteiische Darstellung sie bewogen wurden, Cornelius die Anerkennung zu verweigern. Auch an sie schreibt Cyprian (ep. 46), es tief beklagend, dass sie eine andere Kirche bilden und die Einheit zerreissen wollten.

In der Ferne war man nicht sofort klar über die Situation in Rom. Das ergab denn zuweilen Missverständniss und Verdacht. So sucht Cyprian in einem weitern Briefe an Cornelius (ep. 48) dessen Gereiztheit zu beschwichtigen, dass in Abwesenheit des Bischofes Polykarp von Adrumetum die dortigen Presbyter und Diakonen nicht an ihn, den Bischof Cornelius, sondern an die Presbyter und Diakonen von Rom geschrieben hätten, als ob sie die Rechtmässigkeit des Cornelius mindestens für zweifelhaft erachteten. Cyprian führt aus, dies sei nicht böswillig geschehen. Jene hätten nicht gewusst, dass Seitens der afrikanischen Bischöfe Caldonius und Fortunatus nach Rom gesandt worden, um von dort zuverlässige Nachrichten über die Bischofswahl zu erhalten. Weil die afrikanische Kirchenprovinz so gross sei, auch noch Numidien und Mauretanien umfasse, habe er mit andern Bischöfen beschlossen gehabt, erst die vollste Gewissheit über die Rechtmässigkeit der Wahl durch jene Abgesandten abzuwarten, und dann allenthalben in die Provinz Briefe zu schicken mit der Aufforderung an alle Collegen, die Kirchengemeinschaft mit Cornelius als die rechtmässige, als die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zu betrachten. Jetzt sei die erwünschte Gewissheit vorhanden, zu Folge der Berichte des römischen Klerus, der Mitbischöfe Pompejus und Stephanus und der nun auch angelangten Caldonius und Fortunatus. Gott, der die Auswahl seiner Priester treffe, werde nun hoffentlich auch seine, des Cornelius, Anerkennung unter seinen Schutz nehmen.

Allmälig fing jetzt in Rom selbst die Lage an, sich zu entwirren. Besonders die Gutgesinnten, welche wohl nur durch

Entstellung ihnen nicht unmittelbar bekannter Thatsachen auf die Seite des Novatian hinübergelockt worden waren, suchten die Gemeinschaft des Cornelius nach. So berichtet dieser an Cyprian (ep. 49), die Bekenner Urbanus und Sidonius seien zu seinen Mitpriestern gekommen mit der Nachricht, sie wollten mit dem Presbyter Maximus „zur Kirche zurückkehren". Zugleich vernehmen wir bei dieser Gelegenheit, einen wie grossen Erfolg die Novatianer bei vielen auswärtigen Kirchen gehabt haben müssen, und wie zweifelhaft es anfangs auswärts um die Anerkennung des Cornelius gestanden haben mag, zum Theil wohl, weil angesehene Mitglieder der römischen Kirche, Bekenner, seine Rechtmässigkeit bestritten. Denn er berichtet weiter, Maximus und Genossen behaupteten, den Inhalt jener Briefe nicht gekannt zu haben, die man in ihrem Namen umhergesandt, durch die fast alle Kirchen in Verwirrung gebracht worden seien[1]). Cornelius versammelte nun, wie er erzählt, sein Presbyterium unter Zuziehung von fünf auswärtigen Bischöfen, die damals gerade in Rom sich aufhielten, damit ein übereinstimmendes Urtheil über jene Reumüthigen erzielt werde. Die einzelnen Vota aller Anwesenden übersendet er Cyprian in Abschrift. Maximus, Urbanus, Sidonius mit vielen Anhängern waren vor jener geistlichen Versammlung erschienen, bittend, man möge alles Geschehene vergessen. Hierauf, schreibt Cornelius weiter, sei der ganze Vorgang dem Volke noch mitzutheilen gewesen. Vor einer grossen Menge hätten jene nochmals ihren Irrthum eingestanden, und seien unter Thränen von Allen als Wiedergewonnene beglückwünscht worden. Sie hätten bekannt, verführt worden zu sein; wenn sie auch äusserlich mit Schismatikern[2])

1) Aehnliches erfahren wir von Cyprian, der (ep. 55, 24) sagt, Novatian schicke überall seine Apostel herum und setze neben den rechtmässigen Bischöfen falsche ein.

2) Sie nennen Novatian freilich auch geradezu einen Häretiker (n. 2: tametsi videbamur quasi quandam communicationem cum schismatico et haeretico homine habuisse rel.). Aber damit ist nur gemeint, wie der Zusammenhang noch insbesondere ergibt, dass die Zerreissung der kirchlichen Einheit die Leugnung der Lehre von der Einen, durch Christus gestifteten Kirche involvire. Das Bekenntniss, welches Jene ablegen und immer festgehalten zu haben erklären, lautet: unum Deum esse, et unum Christum

Gemeinschaft gehabt hätten, so seien sie doch mit ihrem Herzen stets innerhalb der Kirche gewesen. Maximus erhielt nach diesem Bekenntniss seine Stelle im römischen Presbyterium wieder. Auch den Uebrigen wurde nach dem Urtheil des ganzen Volkes Verzeihung gewährt. Den Akolyth Nicephorus sendet Cornelius mit dieser Nachricht sofort an Cyprian, mit der Bitte, dieselbe auch an die andern Kirchen gelangen zu lassen.

Durch den Rücktritt des Maximus hatte das Novatianische Schisma in Rom einen bedeutenden Schlag erlitten. Cornelius macht (ep. 50) noch Longinus und Machäus namhaft, welche gleichfalls zurückgekehrt seien[1]). Aber trotzdem verharrten die Novatianer bei ihrer Opposition. Manche von ihnen scheinen entweder damals in Rom sich nicht mehr haben halten zu können, oder erachteten es für nöthig, in Afrika von Neuem um Anerkennung ihrer Partei zu werben. Cornelius berichtet nämlich in dem angeführten Briefe dem Cyprian, Nikostratus, Novatus, der frühere Bischof Euaristus, Primus und Dionysius seien auf dem Wege nach Afrika. Alle Mitbischöfe und Brüder warne er vor diesen Anhängern Novatians. Nikostratus habe viele Verbrechen begangen, namentlich Betrug, und sogar sich an Kirchengut vergriffen. Novatus habe in Rom, wie früher in Afrika, sich als einen boshaften und geizigen Menschen bewiesen. Solche Führer und Beschützer habe Novatian zur Seite gehabt.

Dass die genannten Novatianer zu dem Zwecke nach Afrika reisten, um von Neuem Propaganda zu machen, könnte man darum für wahrscheinlich halten, weil Cyprian (ep. 51) nach Rom meldet, in Folge des Rücktrittes jener Bekenner hätten diejenigen zu Carthago, für welche deren Verhalten massgebend gewesen sei, auch ihre Opposition gegen Cornelius aufgegeben.

In einem andern Briefe (ep. 52) an Cornelius dankt Cyprian für die Zusendung des Akolythen Nicephorus und die diesem mit-

---

esse Dominum unum sanctum Spiritum, unum episcopum in catholica esse debere.

1) In einem eigenen Schreiben (ep. 53) zeigen auch Maximus, Urbanus, Sidonius, Makarius dem Cyprian an, dass sie mit Cornelius und dem ganzen Klerus Frieden geschlossen hätten, und empfangen dafür ein Beglückwünschungsschreiben von dem Bischofe von Carthago (ep. 54).

gegebene Warnung vor den neuen Machinationen der genannten Schismatiker. Cyprian berichtet, dieselben seien bereits einen Tag vor Nicephorus in Carthago angelangt. Von dem Diakon Nikostratus schreibt er, derselbe brüste sich noch immer mit seinem Bekennerthum. Novatus sei in Afrika noch sehr wohl in der Erinnerung als neuerungssüchtig, geizig, stolz, häretisch und aufwiegelerisch. Nach seiner Entfernung seien ehemals die durch ihn Verführten zur Kirche zurückgekehrt. Weil Rom an Grösse Carthago überrage, habe er dort auch noch Grösseres zu Stande gebracht. Hier habe er nur einen Diakon aufgestellt, dort aber einen Pseudo-Episkopat begründet. Nun folgt eine Beschreibung dieses alten Feindes des Cyprian, in welcher auch wohl Manches auf Rechnung geistlichen Parteihasses zu setzen sein mag. Novatus, erzählt er, habe Waisen beraubt, Wittwen betrogen, Kirchengelder veruntreut. Seinen Vater habe er Hungers sterben lassen und nicht einmal für dessen Begräbniss gesorgt. Seine Frau habe er wider den Unterleib getreten, dass sie zu früh geboren. Wegen dieser Verbrechen habe er gefürchtet, nicht bloss aus dem Presbyterium, sondern selbst aus der Kirchengemeinschaft verstossen zu werden. Die Untersuchung sei nur durch die Verfolgung verhindert worden, und durch seine eigene Trennung sei er dem Urtheil der Kirche zuvorgekommen.

Ungefähr gleichzeitig mit der Besetzung des römischen Stuhles war die äussere Ruhe der Kirche so weit hergestellt, dass man auf die in Aussicht genommene Weise die Frage wegen der lapsi erledigen konnte. Eine ganze Reihe von Synoden wurde gehalten, namentlich in Rom und in denjenigen Provinzen, welche am meisten von der Verfolgung gelitten hatten. Die von Cyprian provisorisch aufgestellte Ansicht, welche die Mitte hielt zwischen dem ehemaligen Rigorismus und der leichtsinnigen Wiederaufnahme ohne vorhergegangene Busse, hatte von vorneherein unter den gegebenen Umständen die grösste Aussicht zu siegen. Letzteres Extrem widersprach aller Ueberlieferung und dem Geiste der Kirche. Ersteres aber, wenn auch traditionell zu begründen, zeigte sich undurchführbar wegen der grossen Zahl der Gefallenen und der mit der Ausbreitung der Kirche gestiegenen Lockerung der Disciplin. Und so wurde

denn wirklich, wie Cyprian wohl gedacht hatte, die goldene Mittelstrasse betreten.

In Rom fand eine Synode Statt von 60 Bischöfen, noch mehr Priestern und Diakonen. Novatian, der schismatische Bischof, der den Cornelius als libellaticus und wegen seines kirchlichen Verkehrs mit dem abgefallenen Trophimus und vorgeblich in der Verfolgung schwach gewordenen Bischöfen verdächtigte, wurde naturgemäss auf die rigoristische Seite hinübergedrängt. Von diesem Standpunkte wurde es ihm leicht, den Cornelius vielfacher Durchbrechung der kirchlichen Disciplin zu bezüchtigen, und zugleich sich selbst den Ruhm eines sittenstrengen und für die Aufrechthaltung der alten Einrichtungen eintretenden Priesters zu erwerben. Ausserdem gewann er so eine dogmatische Grundlage für seine Trennung und den Schein der Berechtigung, dieselbe aufrecht zu erhalten. Denn die Praxis der ältern Zeit, welche freilich nicht jetzt erst verlassen worden, hatte er unstreitig für sich, indem Idololatrie ehemals zu den Sünden zählte, für welche die Kirche lebenslängliche Busse verlangte, die Verzeihung Gott allein überlassend. Obgleich er darum nach dem Zeugnisse Cyprians vor der Wahl des Cornelius der Auffassung zugestimmt hatte, dass die Gefallenen in Lebensgefahr die Reconciliation erhalten, und über die Andern später Beschluss gefasst werden solle, scheint er als Gegenbischof, sobald die Frage in Erwägung gezogen wurde, sich sofort im Widerspruch zu seinem Nebenbuhler für die bedingungslose und lebenslängliche Ausschliessung der lapsi ausgesprochen zu haben. Die genannte römische Synode gibt aus diesem Grunde ihrem Decret die Form, dass sie Novatian und seine Anhänger als der Bruderliebe entfremdet für excommunicirt erklärt und den lapsi die Möglichkeit der Busse und Wiederaufnahme eröffnet.

In gleichem Sinne fielen die Beschlüsse der Synoden in den Provinzen aus, und theilten die betreffenden Kirchen ihre Decrete einander mit. Cornelius sandte Briefe z. B. an Fabius von Antiochien über die Synode zu Rom und die mit derselben übereinstimmenden bischöflichen Erklärungen aus Italien und Afrika[1]. Wahrscheinlich ist Cornelius auch noch mit an-

1) Vgl. Eus. VI, 43; nach ihm Hier. de vir. ill. c. 66, der indess

dern Kirchen des Orientes wegen dieser Angelegenheit in Communication getreten. Die Orientirung des Fabius über die Beschlüsse der abendländischen Kirchen war darum von besonderer Wichtigkeit, weil jener Bischof nur mit Mühe durch Dionysius von Alexandrien von einer Zustimmung zu der Novatianischen Strenge zurückgehalten wurde[1]).

Der Bischof Dionysius von Alexandrien, eines der hervorragendsten Mitglieder des damaligen Episkopats, war nämlich in der Frage wegen der lapsi ausserordentlich thätig[2]). Unter anderm schrieb er auch an Novatian, welcher behauptet hatte, zum Schisma gedrängt worden zu sein, dann möge er gerade um so mehr zurücktreten und der Kirche ein Opfer bringen, welches grösser sei, als ein blutiges Martyrium. Dem Cornelius, der ihm die Entscheidung gegen Novatian zugeschickt, meldet er, Helenus von Tarsus, Firmilian in Kappadocien und Theoctistus in Palästina hätten ihn eingeladen, auf einer Synode in Antiochien Novatian beizutreten. Zugleich berichtet er, Fabius von Antiochien sei gestorben und bereits durch Demetrian ersetzt worden[3]).

Eusebius kennt noch andere Schriftstücke, zum Theil den Novatianischen Streit betreffend, welche Dionysius den Christen in Rom geschickt hat, von denen aber nichts mehr erhalten ist: ein Brief (wie man häufig meint, über das Amt der Diakonen[4]), einer über den Frieden [ohne Zweifel gegen das No-

---

einen von Euseb dem Cyprian zugeschriebenen Synodalbrief auch als Schreiben des Cornelius bezeichnet.

1) Eus. VI, 44 gibt dies zu verstehen.

2) Vgl. darüber Dittrich Dionysius der Grosse. S. 52 ff.

3) Nicht mit Unrecht vermuthet Harnack Die Zeit des Ignatius. Leipzig 1878, S. 50, jene Bischöfe hätten den Tod des Fabius dazu benutzt, die antiochenische Kirche für den Kampf gegen die Novatianer zu gewinnen. Nach seiner Berechnung fiele der Amtsantritt des Demetrian zwischen Herbst 252 und Frühling 253.

4) So werden meist die Worte ἐπιστολὴ διακονική verstanden, über deren verschiedene Deutungen vgl. Dittrich S. 55. Wir möchten vermuthen, dass sich διακονική auf das unmittelbar folgende διὰ Ἱππολύτου beziehen soll: ein Brief besorgt (überbracht) durch Hippolytus. So scheint es auch Hieron. de vir. ill. c. 69 verstanden zu haben, der einfach sagt: ad Romanos per Hippolytum alteram.

vatianische Schisma], einer über die Busse, einer an die Bekenner [wahrscheinlich Maximus und Genossen], da sie noch zu Novatian hielten, zwei an dieselben nach ihrer Bekehrung[1]).

Genaueres über die damaligen Synodalbeschlüsse bezüglich der lapsi erfahren wir aus dem Briefe Cyprians an Antonian (ep. 55). Nachdem er ihm seine Freude darüber ausgesprochen, dass er mit Novatian keine Gemeinschaft haben wolle, sondern mit Cornelius, und dass er ihn gebeten, diese Mittheilung auch an Letztern selbst gelangen zu lassen, erwähnt er eine spätere Nachricht, nach welcher Antonian durch einen Brief Novatians wieder wankend gemacht worden, und Aufklärung über die „Häresie“ Novatians begehre, sowie darüber, mit welchem Rechte Cornelius mit Trophimus und denen, die geopfert hätten, in kirchlicher Gemeinschaft stehen könne. Cyprian entwickelt nun seine eigene Praxis in Sachen der lapsi und gedenkt seiner Correspondenz mit dem römischen Klerus in dieser Angelegenheit, und dass damals selbst Novatian mit der sofortigen Reconciliation sterbender lapsi sich einverstanden erklärt habe. Nach Beendigung der Verfolgung, fährt er dann fort, hätten sich viele Bischöfe versammelt und nach eingehender Untersuchung vieler Schriftstellen für und wider hätten sie sich dafür entschieden, die Mitte zwischen den beiden Extremen zu beobachten. Die lapsi sollten nicht dadurch, dass man ihnen die Kirche verschliesse, dem Rückfall in heidnisches Leben überantwortet werden. Aber lange Zeit müssten sie büssen und reumüthig die göttliche Barmherzigkeit anrufen. Jeder einzelne Fall sei besonders zu behandeln, je nach der grössern oder geringern Freiwilligkeit, mit welcher der Betreffende sich zum Opfern verstanden habe, wie das in dem dem Antonian bereits übersandten Pönitenzialbuch im Einzelnen festgestellt sei. Wegen der geringen Zahl der afrikanischen Bischöfe aber hätten sie sich an Cornelius nach Rom gewandt, der dann mit sehr vielen Bischöfen auf einem Concilium dieselbe Sentenz gefällt habe wie sie, „mit gleicher Strenge und heilsamer Mässigung“

Ohne Zweifel bezieht sich diese Uebereinstimmung zwischen der römischen und afrikanischen Praxis auch auf die ein-

1) Eus. VI, 45 sq.

zelnen Vorschriften, welche Cyprian weiter noch seinem schwankenden Collegen mittheilt. Wenn ein schwer Kranker, so hören wir da, wieder aufgenommen wurde, und dann genas, so darf die Aufnahme nicht rückgängig gemacht werden. Die libellatici sind ferner den Opfernden nicht gleich zu stellen. Weiter: wer sofort freiwillig geopfert hat, ist nicht so zu behandeln, wie der, welcher nach langem Widerstreben sich erst dazu nöthigen liess; wer sich und seine ganze Familie verrieth, oder gar Freunde und Insassen zum Verrath verführte, nicht wie der, welcher allein fiel und etwa noch fliehenden Christen Schutz gewährte. Von Einem, der geopfert hat, unterscheidet sich gar sehr ein libellaticus, der guten Glaubens bei dem Magistrat von der Verpflichtung zu opfern sich loskaufte, und dann, darauf aufmerksam gemacht, dass auch dieses unerlaubt sei, seine Handlung bereute. Wenn man solche von der Kirchengemeinschaft zurückwiese, veranlasse man sie, mit ihrer ganzen Familie den Häretikern und Schismatikern zuzufallen. Die Stoiker erklärten alle Sünden für gleich und lehrten, ein ernster Mann dürfe sich nicht leicht brechen lassen. Aber das Christenthum sei milder. Die in der Verfolgung Verwundeten seien nur halb todt und bedürften der Pflege. Wären sie todt, so hätte Niemand von ihnen, wie es doch vorgekommen, später den Martertod erduldet. Weil die Reumüthigen, wenn man sie verstosse, häretisch und schismatisch würden, oder gar heidnischem und weltlichem Leben anheimfielen, habe man beschlossen, die libellatici inzwischen schon aufzunehmen, und ebenso die, welche geopfert hätten, wenn sie in Lebensgefahr schwebten. Man könne doch Niemanden zur Busse veranlassen, wenn man ihm die Früchte der Busse, die Wiederaufnahme versage. Erheuchle Jemand Reue, so werde der Herr das kirchliche Urtheil schon corrigiren. Man solle doch nicht unbarmherzig handeln, wie der Priester und Levit im Evangelium, sondern als Priester Christi. Man habe nicht zu fürchten, dass durch die Möglichkeit der Busse dem Abfall Thür und Thor geöffnet werde. Auch Ehebrecher würden ja zur Busse zugelassen, und dennoch stehe die Jungfräulichkeit in der Kirche in grosser Blüthe. In alter Zeit hätten einige afrikanische Bischöfe Ehebrecher nicht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Aber sie hätten sich desshalb von ihren

Mitbischöfen nicht getrennt, welche die entgegengesetzte Praxis befolgt hätten. Ohne dass das Band der Einheit zerrissen werde, richte eben jeder einzelne Bischof seine Handlungsweise ein wie er wolle, Gott für dieselbe verantwortlich. Nach Anführung mehrer Schriftstellen, aus denen er die Möglichkeit der Busse folgert, erklärt Cyprian weiter, die während ihres Lebens nicht Busse thun wollten, seien auch beim Tode zur Kirchengemeinschaft nicht zuzulassen, wenn sie auch um dieselbe bäten, weil sie dann dazu nicht durch Reue, sondern durch die Nähe des Todes veranlasst würden[1]). Nach einer scharfen Polemik gegen das schismatische Treiben Novatians geht Cyprian wieder zu einer lehrhaften Erörterung über, aus welcher man die der obschwebenden Frage zu Grunde liegende dogmatische Differenz erkennt. Niemand, sagt er, dürfe sich anmassen, in der Kirche das Unkraut vom Weizen trennen zu wollen, eine solche Vollmacht habe der Herr nicht einmal den Aposteln anvertraut[2]). Wer sich zum Erforscher der Herzen und Nieren aufwerfe, müsse auch die Betrüger und Ehebrecher aus seiner Kirchengemeinschaft entfernen. Der Apostel selbst aber gewähre nach 2. Kor. 12, 20 f. den Ehebrechern Verzeihung. Und nach Eph. 5, 5 seien die Ehebrecher geradezu Götzendiener. Möchten sich

1) An dieser strengen Bestimmung hielt auch noch das Concil von Arles (314) fest, dessen Beschlüsse im ganzen Abendlande Geltung hatten. Can. 22: De his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem poenitentiam agere quaerunt, et postea infirmitate accepti petunt communionem, placuit iis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus poenitentiae. Wenn Hefele Conciliengesch. I, 216 mit andern kath. Interpreten hier unter communio ausschliesslich die Eucharistie versteht, so ist dies eine völlig ungegründete Erfindung, der dogmatischen Voraussetzung entsprungen, dass in der Kirche niemals für immer, oder gar auf dem Sterbebette dem darum Bittenden die Reconciliation verweigert worden sei. Sacramentale Absolution, wie man später sagte, Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft und Zulassung zur h. Eucharistie sind nach der alten Disciplin gar nicht von einander zu trennen, die beiden ersten Akte sogar völlig identisch. Und die Zulassung zur Eucharistie galt geradezu als das Zeichen der geschehenen Wiederaufnahme. Vgl. z. B. Conc. Nicaen. c. 13.

2) Diesen Gedanken betont Cyprian auch ep. 54, 3 den bekehrten Novatianern gegenüber.

die neuen Häretiker also nicht brüsten, mit Götzendienern keinen Verkehr zu haben. Weil Gott in der h. Schrift stets zur Busse mahne, dürfe man Niemanden die Möglichkeit der Verzeihung rauben. Es sei ein elender Betrug, Busse zu verlangen und die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft selbst im Tode zu verweigern.

Das sind die dogmatischen Erwägungen und practischen Massnahmen, welche damals in der Kirche herrschend wurden, zum Theil im Gegensatz zu der früher, freilich unter andern Verhältnissen bestandenen Strenge. Hat auch Cyprians Urtheil und Ansehen viel dazu beigetragen, dass der bezeichnete, mehr durch Reflexion und praktische Rücksichten als an der Hand der Ueberlieferung aufgefundene Mittelweg eingeschlagen wurde, so war es doch wieder die römische Kirche, in welcher die Verschiedenheit der Meinungen am schärfsten zum Ausdruck gelangte, und wenn auch nicht ein Schisma erzeugte, so doch dasselbe nährte und erhielt. Mit dem schismatischen Streben Novatians verband sich nämlich die naturgemässe Reaction der bereits seit einiger Zeit vorzugsweise in Rom gemilderten kirchlichen Strenge, das rücksichtslose Beharren bei dem alten Grundsatze, die Kirche müsse aus „Heiligen“ bestehen. Die einseitige Hervorhebung dieses Gedankens musste überwunden werden durch seine eigene Unausführbarkeit, wiewohl er sich auf die Autorität früherer Ueberlieferung stützte. Cyprian selbst zeigt, wie sehr man mit der durch die Zeitumstände der Kirche abgenöthigten Milde, die freilich dogmatisch und biblisch nicht unbegründet war, in Collision mit der frühern Strenge gerieth. Er erwähnt, dass ehedem allerdings manche afrikanische Bischöfe — und dasselbe galt auch von Rom und wohl den meisten, wenn nicht allen übrigen Kirchen — auch Ehebrecher für immer aus der Kirche ausgeschlossen hätten. Und inconsequent genug tadelt er diesen Rigorismus nicht, sondern stellt zur Entschuldigung dieses frühern Verfahrens den Grundsatz auf, den er für die Gegenwart nicht gelten lässt[1]), dass jeder Bischof, ohne die kirchliche Einheit zu zerreissen, in solchen

1) Wir werden sehen, dass er in seinem Streite mit dem B. Stephanus von Rom sich später wieder auf denselben beruft.

Angelegenheiten frei handeln könne, wie er es für richtig halte, und nur Gott für seine Handlungsweise Rechenschaft schulde. Auf diese Weise sehen wir hier Theorie, kluge Berücksichtigung der gegebenen Verhältnisse und überlieferte Kirchendisciplin mit einander im Streite, und war es keineswegs eine „neue Häresie", welche nach der Aussage Cyprians Novatian in dieser Frage vertrat. Aus diesem Grunde wird es auch begreiflich, wie Novatian namentlich bei auswärtigen Kirchen einen so bedeutenden Erfolg erzielte, dass man in seinem Sinne eine Synode in Antiochien zu halten beabsichtigen konnte.

Nachdem Decius im Kampfe gegen die Gothen gefallen war, hatten die Christen vorläufig Frieden erlangt. Aber neue Stürme standen bevor. Als Cyprian dieselben kommen sah, glaubte er dahin wirken zu müssen, dass man für den Augenblick die Busspraxis des Weitern mildere. Mit andern afrikanischen Bischöfen richtet er zu diesem Zwecke ein neues Schreiben an Cornelius (ep. 57)[1]). Alle Büsser, meint er, sollten jetzt aufgenommen werden, damit Alle sich zusammenschaarten zum Widerstand gegen den neuen Angriff. Zur Zeit der Ruhe habe man eine langwierige Busse fordern, und den Gefallenen die Reconciliation erst auf dem Sterbebette gewähren können. Aber jetzt bedürften sie der Stärkung mit dem Leibe und Blute Christi, weil es wieder zum Kampfe gehe. Es sei wohl zu unterscheiden zwischen Christen, welche abfielen und wieder zu heidnischem Leben zurückkehrten oder zu einer Häresie übergingen, und denen, welche von der Schwelle der Kirche sich nicht entfernten, sondern, um ihren Trost bittend, sich zum Kampfe bereiteten. Die, welche die Reue nur erheuchelten, würden von Gott schon gerichtet werden. Das zukünftige Martyrium mache die von dem Bischofe zu ertheilende Reconciliation nicht überflüssig. Zunächst bedürfe man zum Martyrium der Stärkung durch die h. Eucharistie. Wenn der Geist des Vaters durch den Mund der Bekenner reden solle (Matth. 10, 19), so müssten die lapsi denselben doch erst durch die Reconciliation empfangen. Wolle ein Bischof jetzt, bei bevorstehendem Kampfe, die Reconciliation

---

1) Diese Synode wurde gehalten am 15. Mai 252.

verweigern, so werde er am Gerichtstage dem Herrn darüber Rechenschaft geben müssen.

Wir wissen nicht, was Cornelius auf diese Vorschläge geantwortet hat. Da wir nichts von einem Widerspruch erfahren, werden wir annehmen dürfen, dass sie seine Billigung fanden, und wie in der afrikanischen, so auch in der römischen Kirche zur Durchführung kamen.

Unterdessen war Cyprian auch in seiner eigenen Kirche von dem Schisma stark in Anspruch genommen, welches Novatus mit dem Diakon Felicissimus wegen seiner vorläufigen Ausschliessung der lapsi gegen ihn bewirkt hatte. Wie in Rom, so kam es auch bei ihm zur Errichtung eines schismatischen Episkopates. Fortunatus hiess der Bischof der Gegenpartei. Und wie Novatus noch vor der Wahl des Cornelius, während der römischen Sedisvacanz sich nach Rom gewandt hatte, um, von Cyprian excommunicirt, mit dem römischen Klerus in Kirchengemeinschaft zu treten, so warb nun von Neuem Fortunatus mit seinem Anhange um die Anerkennung in Rom. Aber wie die afrikanische Kirche zu Cornelius hielt und von Novatian, dem Bischof der römischen Minorität, nichts wissen wollte, so verhielt sich auch seiner Seits Cornelius abwehrend gegen die oppositionelle Partei zu Carthago. Allerdings nicht ohne einiges Schwanken, wie wir aus einem besorgnissvollen Schreiben Cyprians an ihn entnehmen (ep. 59)[1].

Er ersehe aus seinem Briefe, so schreibt er an den römischen Bischof, dass Felicissimus wegen grober Verbrechen, wegen Schisma nämlich, Veruntreuung von Geldern, Nothzucht und Ehebruch, von ihm selbst und vielen andern Bischöfen ausgeschlossen, auch in Rom keine Aufnahme gefunden habe. Aber er wundre sich, dass Cornelius durch die Drohungen jener Partei sich etwas habe einschüchtern lassen. Wenn man das thue, so sei es geschehen um die Kraft des Episkopates und die Macht des Kirchenregimentes; und könne derjenige kein Christ mehr sein, der die Drohungen schlechter Menschen fürchte. Dann ermahnt Cyprian den römischen Bischof, wie gegen Heiden und

---

1) Dieser Brief fällt noch in's J. 252, weil darin der Ostersynode von 251 gedacht wird als einer im vorigen Jahre gehaltenen.

Juden, so auch gegen die Häretiker fest zu bleiben. Wenn er, Cyprian, von einigen schlechten Menschen ausserhalb der Kirche angefeindet werde, so sei doch klar, dass dies nicht von Christus, sondern vom. Antichrist geschehe. Der Pseudobischof Fortunatus sei einer von jenen fünf Priestern, die bereits mit Novatus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden seien. Dann erzählt Cyprian weiter, dass Felicissimus von Rom wieder in Carthago angelangt sei, dass auch der vor Zeiten schon von vielen Bischöfen, auch denen von Rom und Carthago, verurtheilte Häretiker Privatus auf der Mai-Synode vergeblich eine nochmalige Untersuchung seiner Sache verlangt und sich dann dem Fortunatus angeschlossen habe, mit ihm ein zum Pseudobischof geweihter Felix und andere Genossen. Nur von 5 Bischöfen sei Fortunatus in Carthago zum Bischof gewählt worden. Die Lüge, dass deren 25 aus Numidien zu diesem Zwecke sich in Carthago versammeln würden, hätten diese Leute erst in Afrika ausgestreut, dann aber auch in Rom zu verbreiten gesucht. Diese Partei begnüge sich nun nicht damit, die Busse aufzuheben für Betrug, Ehebruch und Götzendienst, und die Exomologesis, das öffentliche Sündenbekenntniss in der Kirche zu verbieten, sondern nach Aufstellung eines Pseudobischofes in Carthago wagten sie auch hinüberzufahren zum Stuhle des h. Petrus und zu der Urkirche (ecclesia principalis), von welcher die Einheit des Episkopates (unitas sacerdotalis) ihren Ursprung genommen, von schismatischen und unheiligen Menschen Briefe zu überbringen und nicht zu bedenken, dass das jene Römer seien, deren Glauben der Apostel bereits gepriesen habe, bei denen der Unglaube keinen Eingang finde. Aber warum hätten sie sich nach Rom gewandt, um dort ihre Aufstellung eines Pseudobischofes anzuzeigen? Wenn sie ihre That bereuten, müssten sie wissen, wohin sie zurückzukehren hätten. Denn da von Allen anerkannt und als richtig festgestellt sei, dass die Sache eines Jeden dort untersucht werde, wo das Verbrechen begangen worden, und dem einzelnen Hirten ein Theil der Heerde überwiesen worden, den er zu regieren habe, Gott für seine Handlungsweise verantwortlich, so hätten die ihm Anvertrauten nicht umherzulaufen und durch ihre trügerische Verwegenheit die Einheit der Bischöfe zu entzweien, sondern dort ihre

Sache zu führen, wo sie Ankläger und Zeugen ihres Verbrechens finden könnten, oder man müsse denn die Autorität der afrikanischen Bischöfe geringer achten, als ein paar bereits verurtheilte und verlorene Menschen. Diese hätten ihren Urtheilsspruch bereits empfangen durch die afrikanischen Bischöfe, und gezieme es sich nicht daran etwas zu ändern, da der Herr gesagt habe: eure Rede sei ja ja, nein nein.

Nach Aufstellung ihres Pseudobischofes, fährt Cyprian fort, hätten sie in Carthago fast allen Anhang verloren. Indess könne er nicht alle Zurückkehrenden in die Kirche wieder aufnehmen. Bei Vielen seien die begangenen Verbrechen ein unübersteigliches Hinderniss, bei Andern der hartnäckige Widerspruch der Brüder. Er habe grosse Mühe, die Zustimmung Letzterer zu der Aufnahme vieler Schismatiker zu erlangen. Sie freuten sich, wenn weniger Gravirte zurückkehrten, seien aber höchst unwillig, wenn Unverbesserliche Aufnahme begehrten, oder mit Ehebruch oder Götzendienst Befleckte, oder Stolze, durch welche Andere verdorben würden. Kaum vermöge er bei dem Volke die Zulassung solcher zu erzwingen. Er könne seiner Gemeinde darin nicht so sehr Unrecht geben, weil Einige, von ihm unter Widerspruch des Volkes wiederaufgenommen, schlimmer geworden seien, als sie zuvor gewesen. Die von Fortunatus und Felicissimus nach Rom Gesandten seien so schlecht, dass sie schon wegen ihrer sonstigen Vergehen aus der Kirche hätten ausgeschlossen werden müssen. Cyprian ersucht dann den römischen Bischof nachdrücklich, diesen Brief dem ganzen Volke mitzutheilen, damit, wenn jene häretische Partei in Rom mit Erfolg einigen bösen Samen ausgestreut haben sollte, derselbe nicht aufgehe. Zum Schlusse warnt er dringend vor dem Verkehr mit jenen Schismatikern. Er wisse zwar, dass durch die eigene Wachsamkeit und durch die Umsicht des Cornelius das Volk vor dem Gifte der Häresie hinreichend geschützt sei, habe aber aus überfliessender Sorge und Liebe sich zu der Absendung dieses Schreibens veranlasst gefunden. Glaube und Unglaube dürften nichts mit einander gemein haben. Nur wenn die Schismatiker mit Bitten und Genugthuung der Kirche sich wieder zuwendeten, könnten sie aufgenommen werden.

Wie es scheint, hatte die Partei des Fortunatus, nachdem

sie in Afrika immer mehr an Ansehen verloren, sich nach Rom gewandt, um dort Anerkennung zu finden. Und man muss vorstehendem Briefe zu Folge sogar vermuthen, dass Cornelius nicht abgeneigt war, ihre in Afrika bereits entschiedene Sache von Neuem zu untersuchen. Anlass zu dem Verdachte, die afrikanischen Bischöfe, insbesondere Cyprian könnten doch zu weit gegangen sein, mag das allerdings auffallend strenge Verfahren gegen die reumüthigen Anhänger der Partei Seitens der Kirche von Carthago geboten haben. Die Erbitterung unter dem Volke scheint so gross gewesen zu sein, dass Cyprian nicht immer die sonst jetzt bei der Bussdisciplin eingehaltenen Grundsätze zur Anwendung bringen konnte, weil die Gemeinde, die in jener Zeit noch bei allen kirchlichen Angelegenheiten ein Wort mitzusprechen hatte, ihre Zustimmung versagte. Sie scheint verlangt zu haben, dass die Uebelberüchtigsten unter den Zurückkehrenden ungeachtet ihrer Reue von der Kirchengemeinschaft fern gehalten würden. Das konnten die Gegner, welche für die schlimmsten Sünden sofortige Aufnahme forderten, leicht als Novatianismus verdächtigen, wie es denn auch, wenngleich nicht prinzipiell, so doch factisch solcher war. Gerade in Rom aber fiel dieser Verdacht schwer in's Gewicht, weil mit der Anerkennung Novatianischer Grundsätze auch die Anerkennung des römischen Gegenbischofes zusammenhing. Aus diesem Grunde mochte Cornelius sich geneigt zeigen, die Angelegenheit der carthagischen Kirche von Neuem zu untersuchen. Wenigstens fürchtet dies Cyprian und verwahrt sich ernstlich dagegen. Von einem Rechte der Appellation an das Urtheil des römischen Bischofes oder der römischen Kirche als eine höhere Instanz weiss er nichts. In Afrika, wo man über die Vorgänge aus eigener Anschauung unterrichtet war, ist die Sache untersucht und synodaliter von einer hinlänglichen Zahl von Bischöfen entschieden worden. Die nach gewissenhafter Untersuchung rechtskräftig gefällte Sentenz kann weder von Jemanden umgestossen, noch von denen, die sie gefällt haben, rückgängig gemacht werden. So lautet die kategorische, einer Warnung ähnliche Erklärung des Bischofes von Carthago.

Der römische Bischof erhob hiergegen keinen Widerspruch und machte auch weiter keine Miene, sich der Partei des For-

tunatus anzunehmen. Denn, ohne irgend welcher Differenz zu gedenken, spricht Cyprian in einem neuen, sehr schmeichelhaften Briefe (ep. 60) an ihn seine Freude aus über die Ehre, welche der ganzen römischen Kirche dadurch zu Theil geworden, dass ihr Bischof sich den Ruhm eines Bekenners erworben habe.

Die Befürchtung Cyprians, dass eine schlimmere Verfolgung bevorstehe als die unter Decius gewesen, ging nämlich nicht in Erfüllung. Allein unter Gallus und Volusian (251—53) kamen die Christen doch nicht völlig zur Ruhe. Gerade die römische Kirche wurde plötzlich von der Verfolgung betroffen, wie Cyprian an Cornelius' Nachfolger, Lucius schreibt (ep. 61), und ihr hervorragendstes, und, wie es nach ep. 60 scheint, erstes Opfer war der Bischof selbst. Er ward nach Cività Vecchia in die Verbannung geschickt, wo er, wahrscheinlich im Juni 253, starb [1]).

Sein Nachfolger Lucius (Juni 253 — Anfang März 254) [2]) wurde gleich nach seinem Amtsantritte ebenfalls zur Verbannung verurtheilt, bald nachher aber wieder befreit. Beide Ereignisse veranlassten Cyprian, ihm ein Beglückwünschungsschreiben nach Rom zu schicken. In dem zweiten dieser Briefe, welcher noch vorhanden ist (ep. 61), sagt der Verfasser, neulich habe er ihn beglückwünscht, dass er Bekenner und Bischof zugleich geworden; jetzt wünsche er ihm Glück, dass seine Heerde ihn wieder erhalten habe. Gott habe diese Verfolgung geschickt, deren Opfer auch Cornelius geworden, um an den Tag zu bringen,

---

1) Die von seinem Martyrium erzählenden Akten (Act. St. ad XIV. Sept.) sind erwiesener Massen apokryph. Seine Bezeichnung auf seinem Grabmal als „Martyrer" (de Rossi Roma sott. I, 293 sq. II, 61) ist, wie selbst de Rossi (II, 305) zugibt, nicht beweisend für einen gewaltsamen Tod, weil damals auch Bekenner diesen Titel erhielten. Begnügt sich der Felic. Katalog noch mit der Angabe, Cornelius sei enthauptet worden, so weiss das spätere Papstbuch zu erzählen, Decius habe ihn wegen seiner angeblich staatsgefährlichen Correspondenz mit Cyprian vorgefordert und dann nach argen Misshandlungen hinrichten lassen.

2) Die Angabe der Papstbücher bis auf den Liber. Chronisten zurück, Lucius habe 3 Jahre regiert, beruht auf einem offenbaren Irrthum. Vgl. Lipsius Chronol. S. 211.

wer der Eine rechte Bischof, wer die rechten Priester der Kirche, und welches das Volk Christi sei. Denn der Teufel schone die Häretiker als die Seinigen und greife die Anhänger Christi an. Aus letztern Bemerkungen entnehmen wir, dass durch den Tod des Cornelius das römische Schisma nicht beendet worden, sondern Novatian seinen Widerspruch auch gegen Lucius aufrecht erhielt. Wie Lucius gestorben sei, wissen wir nicht. Sein Tod erfolgte jedenfalls nicht lange nach der Rückkehr aus der Verbannung. Dass er ein blutiger gewesen, wird weder von dem wiederaufgefundenen Grabstein in St. Kallist, wo er am 5. März 254 beigesetzt wurde, noch von den Urkunden des Liberianischen Chronisten bezeugt. Wenn Cyprian den Lucius wie seinen Vorgänger Cornelius als Martyrer bezeichnet, so ist wieder zu bedenken, dass dieser Ehrennahme auch den Bekennern gegeben wurde.

Wahrscheinlich brachte die Verfolgung es mit sich, dass nach dem Tode des Lucius der römische Stuhl etwas mehr als zwei Monate unbesetzt blieb. Gegen Mitte Mai 254 bestieg ihn Stephan (bis Anfang August 257) [1]. Unter ihm erlosch der Novatianismus vorläufig wenigstens im Orient, obgleich er dort nicht mit der gleichen Energie zurückgewiesen worden war wie in Rom und in Afrika. Der Bischof Dionysius von Alexandrien, der wegen des Streites über die Gültigkeit der Ketzertaufe einen Brief an Stephanus richtete, meldet zugleich, dass die Bischöfe des Ostens, namentlich Demetrian von Antiochien, Theoktistus von Cäsarea, Mazabanes von Jerusalem, Marinus von Tyrus, Heliodor von Laodicea, Helenus von Tarsus mit den Kirchen in Cilicien, Firmilian mit ganz Kappadocien, sowie Syrien, Arabien, Mesopotamien, Pontus und Bithynien endlich die „Neuerung Novatians“ einmüthig zurückgewiesen hätten [2]. Man darf aus dieser Nachricht, zusammengenommen mit der Thatsache, dass trotzdem noch im 7. Jahrh. der Bischof Eulogius von Alexandrien sich veranlasst sah, gegen die Novatianer zu schreiben,

---

1) Gemäss dem Liber. Chronisten wurde er am 2. Aug. beigesetzt. Ueber die in den Papstbüchern bezüglich des Stephan und Sixtus II. herrschende Verwirrung vgl. Lipsius Chronol. S. 213 f.

2) Bei Eus. VII, 5.

wohl schliessen, dass Novatian mit seiner Wiedererneuerung der ursprünglichen Strenge bei den an dem Traditionellen viel zäher festhaltenden Orientalen weit mehr Glück gehabt, als bei den vorzugsweise praktischen und weltklugen Römern und den mit ihnen eng verbundenen Kirchen von Afrika[1]).

XXII.

Differenzen zwischen Stephan von Rom und Cyprian von Carthago.

Die bis dahin nur wenig und ganz vorübergehend getrübte Uebereinstimmung der Kirchen von Rom und Carthago sollte jetzt unter Stephan einen gefahrvollen Stoss erleiden. Wiederholt stellten sich Differenzen heraus, bei denen zuletzt der Versuch des römischen Bischofes, die Ueberlieferungen seiner Kirche zur Geltung zu bringen, ebenso bemerkenswerth hervortritt, wie der energische Widerstand Cyprians und seiner gleich ihm dissentirenden Collegen.

In einer weniger bedeutenden Weise offenbarte sich die Verschiedenheit der Meinungen, da die spanischen Bischöfe Basilides von Merida und Martialis von Leon-Astorga als libellatici abgesetzt worden waren, dann aber bei der römischen Kirche Unterstützung fanden. In ihrer Noth wandten sich nämlich die Spanier nun an Cyprian, und dieser erkannte im Widerspruch zu seinem römischen Collegen die Absetzung als berechtigt und pflichtmässig an. Im Verein mit andern Bischöfen schreibt er an die Geistlichkeit und das Volk von Leon und

1) Allerdings war man auch im Orient bezüglich der Aufnahme reumüthiger Verbrecher schon früher, wie es scheint, verschiedener Ansicht gewesen. Eus. IV, 31 berichtet, Dionysius von Korinth habe die Kirchen von Pontus ermahnt, die, welche sich von irgend welcher Verfehlung, sei es von einem Verbrechen oder von einer häretischen Verirrung bekehrten, wieder aufzunehmen. Des Götzendienstes ist zwar hier nicht ausdrücklich gedacht, aber es scheint keine Sünde ausgenommen zu werden. Anderseits aber hielt Dionysius es für nöthig, die Kirchen von Pontus zu solchem Verfahren zu ermahnen.

Astorga (ep. 67)[1]), nach den göttlichen Vorschriften selbst könnten die genannten Bischöfe nicht mehr im Amte geduldet werden, das Volk dürfe sich an den Opfern schlechter Priester nicht betheiligen. Es beruhe auf göttlicher Autorität, dass die Priester vor Aller Augen erwählt und durch das Zeugniss des ganzen Volkes anerkannt würden. So hätten auch die Apostel bei der Wahl des Matthias und der Diakonen es gehalten. Darum sei auch gemäss göttlicher Einrichtung und apostolischer Sitte zu beobachten, was in Wirklichkeit fast in allen Provinzen beobachtet werde, dass die Nachbarbischöfe vor versammeltem Volke den Bischof erwählten, weil das Volk Zeugniss über ihn ablegen könne. Auf diese Weise sei bei ihnen Sabinus an Stelle des abgesetzten Basilides gewählt worden. Diese Bischofswahl könne dadurch nicht hinfällig werden, dass der seiner Verbrechen geständige Basilides nach Rom gereist sei, um Stephan zu hintergehen. In ähnlicher Lage befinde sich Martialis. Basilides habe ja als libellaticus und wegen Blasphemie und vieler andern Verbrechen selbst abgedankt und sich den Büssern beigesellt. Der Kirche vorstehen und das Opfer darbringen könnten solche Männer nicht mehr. So habe auch früher mit ihnen und allen übrigen Bischöfen der ganzen Welt der College Cornelius in Rom entschieden, dass solche wohl zur Busse, aber nicht mehr zu einem Kirchenamte zuzulassen seien[2]).

Die Differenz zwischen Rom und Carthago bezüglich der Kirchengemeinschaft mit Basilides, beziehungsweise Sabinus hatte, so viel wir wissen, keine weitern Folgen. Die Unterstützung, welche jener, vielleicht auch nur vorübergehend, an dem römischen Bischofe fand, konnte ihm um so weniger etwas nützen, als er nicht bloss die spanischen, sondern nun auch die afrikanischen, und wahrscheinlich ebenfalls die übrigen Kirchen des

---

1) Das carthagische Concil, von welchem dieses Schreiben ausging, wurde jedenfalls nicht lange nach dem Amtsantritte Stephans gehalten, also bald nach dem Frühling 254.

2) Die durch Kallistus eingeführte Milderung, dass ein Bischof nicht abgesetzt werden solle, auch wenn er eine Sünde „zum Tode" begangen (vgl. oben S. 249), war also, und keinenfalls jetzt erst, in Rom wieder aufgegeben worden.

Occidents gegen sich hatte. Bemerkenswerth bei diesen Vorgängen ist bloss die Bestimmtheit, mit welcher Cyprian die damals bestehende Art der Bischofswahl auf göttliche Einrichtung und apostolische Ueberlieferung zurückführt, und die Frage, ob Basilides fortan rechtmässig amtiren könne, lediglich von den damals kirchlich feststehenden Grundsätzen abhängig macht, ohne dem Urtheil des römischen Bischofes als einer entscheidenden Instanz irgend welches Gewicht beizulegen[1]).

Wie um die Angelegenheiten der spanischen Kirche kümmerte sich Cyprian auch um die der gallischen und setzte sich darüber mit Stephan in Correspondenz. Er schreibt (ep. 68) auffordernd und ermahnend an seinen „Bruder“ Stephan, der College Faustin von Lyon habe ihm wiederholt gemeldet, was er und seine Mitbischöfe auch ihm, Stephan, mitgetheilt, dass der Bischof Marcian von Arles Novatianer geworden und sich von der katholischen Kirche und der Einheit des Episkopates getrennt habe. Da sei es ihre, der Bischöfe, Sache einzuschreiten. Stephan solle an die Mitbischöfe in Gallien schreiben, dass sie ihn nicht mehr anerkennten, und eine Neuwahl veranlassen. Denn darum bestehe die zahlreiche, durch das Band der Einheit verbundene Körperschaft des Episkopates, dass, wenn Ein Mitglied des Collegiums eine Häresie anstiften und die Heerde Christi zerreissen und verwüsten wolle, die übrigen zu Hülfe kämen. Wenn es auch der Hirten Viele gebe, so weideten sie doch Eine Heerde, und dürften nicht zulassen, dass irgend welche Brüder geschädigt würden. So müssten sie jetzt (im Kampfe gegen den novatianisch gesinnten Bischof von Arles) die Ehre ihrer Vorgänger, der Martyrer Cornelius und Lucius wahren,

1) Für die curialistischen Schriftsteller bildet diese Thatsache natürlich eine grosse Verlegenheit. Peters Der h. Cyprian von Carthago. Regensburg 1877, S. 485 verwirft die bis dahin aufgestellten „Erklärungsversuche“ jener Thatsache mit den characteristischen Bemerkungen: „Anerkennenswerth ist bei all diesen Erklärungsversuchen die heilige Scheu, mit der man beide grosse Männer zu behandeln sucht, sowie der richtige Tact, unter gleichen Umständen dem Papst eher Recht zu geben, als dem Bischof von Carthago“ (!) Er selbst sucht dann zu zeigen, Stephan habe kein richterliches Urtheil in dieser Sache ergehen lassen, und Cyprian einen blossen Rath ertheilt. Der Text sagt natürlich das Gegentheil.

zumal Stephan, deren Nachfolger. Sie hätten sich für die Wiederaufnahme der lapsi entschieden, und so hätten alle Bischöfe allenthalben geurtheilt. Eine Verschiedenheit habe nicht bestehen können, da sie von dem Geiste Gottes beseelt gewesen seien. Wer also von jenem einmüthigen Urtheile abweiche, besitze nicht die Wahrheit des h. Geistes. Zum Schlusse bittet Cyprian den römischen Bischof, ihm zur Zeit mitzutheilen, wer der Nachfolger Marcians geworden sei, damit er wisse, an wen er sich zu wenden habe.

Auch der hier in Rede stehende Fall ist wieder sehr lehrreich für die Beurtheilung der kirchlichen Rechtsverhältnisse in damaliger Zeit. Der Bischof von Rom scheint den gallischen Collegen nicht rasch und eifrig genug Hülfe geleistet zu haben gegen den abtrünnigen Bischof von Arles. Vielleicht aus diesem Grunde, vielleicht aber auch schon gleichzeitig hatten sie sich an Cyprian gewandt. Dieser fordert nun seinen „Bruder" Stephan auf, mit ihm gegen Marcian einzuschreiten. Als dem Inhaber des Stuhles, dessen Ehre und Ansehen zunächst in Betracht kam, weil es sich um einen Anhänger des römisch-schismatischen Bischofes, um einen Novatianer handelte, überlässt er ihm freilich zunächst die Ausführung der nothwendig gewordenen Massregeln[1]. Aber dem römischen Stuhle schreibt er nicht eine Oberherrschaft, eine übergeordnete Stellung über die andern bischöflichen Stühle zu, vielmehr stellt er den Grundsatz auf, den er auch sonst vertritt, dass die Gesammtheit, das Collegium der Bischöfe über die ganze Kirche zu wachen habe, dass jeder Bischof an der Sorge für die ganze Christenheit betheiligt sei, zum Einschreiten aber nur für den Fall berechtigt, dass der betreffende Ortsbischof seiner Pflicht untreu werde. Von diesem Standpunkte aus sieht er es als seine und des Stephanus und aller andern Bischöfe Obliegenheit an, dem gallischen Episkopate gegen einen abtrünnigen Collegen zu

---

1) Wenn er n. 3 sagt: dirigantur a te litterae quibus abstento Marciano alius in locum eius substituatur, so fordert er damit natürlich Stephan nicht auf, einen neuen Bischof von Arles zu ernennen — denn das wäre in jener Zeit unerhört gewesen — sondern die gallischen Bischöfe zu veranlassen, dass ein neuer gewählt werde.

Hülfe zu kommen. Das bischöfliche Amt ist ihm also das höchste in der Kirche, die Bischöfe sind, wenn auch nicht völlig gleich an Ansehen wegen der verschiedenen Bedeutung ihrer Kirchen, so doch Collegen unter einander, von denen keiner allein ein Recht über die ganze Kirche hat, sondern jeder nur über seinen Theil derselben, alle zusammen aber über die Gesammtkirche, und im Falle der Noth jeder über jeden Theil des Ganzen. Mit einem Worte: es ist eben die Collegial- oder Episkopalverfassung, welche Cyprian hier, wie auch sonst zur Geltung bringt[1]).

Gegen Ende seines Lebens sollte Cyprian in die unangenehme Lage versetzt werden, Stephan gegenüber seine bischöfliche Unabhängigkeit und Selbstständigkeit vertheidigen zu müssen. Wie bedenklich auch die Lehre sein mochte, welche er hinsichtlich der Gültigkeit der von Häretikern oder Schismatikern gespendeten Taufe dem römischen Bischofe gegenüber vertrat, durch die „Autorität“ desselben liess er sich in keiner Weise beirren, sondern widersetzte sich ihm, da er glaubte im Rechte zu sein, wie jedem andern Bischofe. Aus Anlass des Novatianischen Schisma's wurde nämlich jetzt jene allerdings schwierige Frage im Occident eine brennende. Viele wandten sich wieder der Kirche zu, deren Kinder in der Novatianischen Gemeinschaft die Taufe empfangen hatten. Nun entstand die Frage, ob die von den Novatianern gespendete Taufe gültig sei. Bei ältern Häretikern, wie den Gnostikern und solchen, welche die kirchliche Trinitätslehre bestritten, war die Frage leichter zu beantworten. Folgerichtig musste bei ihnen die Taufe, selbst wenn sie die kirchliche Formel beibehielten, einen ganz andern Sinn bekommen, als sie innerhalb der Kirche hatte. Die Novatianische Taufe aber, welche in der gewohnten kirchlichen Weise gespendet wurde, und von Geistlichen, die nur wegen der Frage bezüglich der lapsi als Häretiker galten[2]), stand der kirchlichen

1) Gegen Peters S. 479, der hier, unter Hinweis auf das Vaticanische Concil „die ordentliche und unmittelbare Jurisdiction des Nachfolgers Petri über auswärtige Diözesen, mithin auch über die ganze Kirche“ wiederfindet vgl. Fechtrup S. 191. Die Bestreitung der Aechtheit des Briefes durch Launoy war ebenso tendenziös und kritisch ungerechtfertigt, als obige Auslegung.

2) Freilich lehrte Novatian auch die Ungültigkeit der Ketzertaufe,

Taufe in nichts nach. Hier konnte es sich also nur um die weiter gehende prinzipielle Frage handeln, ob ausserhalb der Gemeinschaft mit der Kirche überhaupt eine Gnadenmittheilung möglich sei. In Rom scheint man, abgesehen von der bald aufgegebenen Neuerung des B. Kallistus, welche nicht auf dogmatischen, sondern lediglich auf praktischen Erwägungen beruhte, seit jeher den bezeichneten Unterschied gemacht, also eine gnostische Taufe z. B. als ungültig, eine montanistische oder novatianische dagegen als gültig behandelt zu haben. Hippolytus wenigstens bezeugt es, dass man bis auf Kallistus in Rom die „zweite Taufe" nicht kannte. Die Praxis, die von Novatianern Getauften nicht wiederzutaufen, ist also dort wohl, wo es sich am meisten um Beilegung des Novatianischen Schisma's handelte, von Anfang an traditionell gewesen.

Die Afrikaner dagegen, für welche die Frage mehr theoretischen als praktischen Werth besass, urtheilten anders. Cyprian beantwortet die Anfrage seines Sohnes Magnus, ob die Taufe wie der übrigen Häretiker, so auch die der Novatianer ungültig sei, mit einem sehr entschiedenen Ja (ep. 69). Es ist sehr zu beklagen, schreibt er, dass Christen den Antichristen, d. i. den Häretikern beistehen, indem sie ihre Taufe für gültig erklären, und so Verräther des Glaubens und der Kirche innerhalb der Kirche selbst werden. Sie gestehen, dass die Häretiker den h. Geist nicht besitzen, darum, wenn auch taufen, so doch den h. Geist nicht mittheilen können. Aber wer den h. Geist nicht besitzt, kann auch nicht taufen. Denn durch die Taufe werden die Sünden nachgelassen; Sünden nachlassen kann aber gemäss Joh. 20, 21 nur, wer den h. Geist besitzt[1]). Zum Schlusse bemerkt Cyprian, weniger entschieden, er habe die aufgeworfenen Fragen nach bestem Wissen beantwortet, ohne verhindern zu wollen, dass ein anderer Bischof anders urtheile, da jeder Bischof für sein Verfahren Gott verantwortlich sei.

---

indem er alle zu ihm Uebertretenden von Neuem taufte. Aber diese Lehre galt bis dahin noch nicht als Häresie, und schreibt Cypr. ep. 73, 2, er ahme auch hierin affenartig die Lehre der kath. Kirche nach. Ausserdem wurde auch hierdurch Form und Intention des Taufsakramentes nicht berührt.

1) Vgl. ep. 73, 9, wo diese Stelle in derselben Weise angewendet wird.

Auch sonst argumentirt Cyprian immer von dem Grundsatze aus, dass es nur Eine Kirche gebe, der Christus seine Gnadenschätze, insbesondere die Vollmacht der Sündenvergebung vermittelst der Taufe verliehen habe, dass also, wer ausserhalb dieser Kirche sich befinde, keine heilsvermittelnden Akte, wie die Taufe, vollziehen könne[1]). Nur nebenbei beruft er sich auf die Tradition, und so, dass er ihr gegenüber seinen vermeintlich so entscheidenden Vernunftgründen nur eine untergeordnete Bedeutung zuerkennt. So schreibt er an Quintus (ep. 71), wenn diejenigen Bischöfe, welche die häretische Taufe für gültig erklärten, sich auf eine „alte Gewohnheit" stützten, so beruhe das bloss auf einem Missverständniss. Zurückkehrende Häretiker seien in alter Zeit nur dann nicht wiedergetauft worden, wenn sie vor ihrem Uebergange zu der häretischen Gemeinschaft innerhalb der Kirche die Taufe empfangen hätten. Aber es sei auch nicht die Gewohnheit massgebend, sondern die Vernunft[2]). Denn auch Petrus, obwohl der Herr ihn zuerst auserwählt und auf ihn die Kirche gebaut, habe, da Paulus mit ihm über die Beschneidung gestritten, nicht etwa übermüthig und anmassend behauptet, er besitze die erste Stelle (primatum), und die Neulinge und Spätern müssten ihm gehorchen, sondern er habe auf die Stimme der Wahrheit gehört und der richtigen Ausführung des Paulus gerne seine Zustimmung gegeben, ein Beispiel der Eintracht und Nachgiebigkeit hinterlassend, dass wir nicht hartnäckig unserer eigenen Meinung anhangen, sondern vielmehr, was unsere Brüder und Collegen Wahres und Richtiges vorbrächten, für das Unsrige halten sollten. Für die von ihm selbst in der obschwebenden Frage vertheidigte Praxis beruft er sich

---

1) Vgl. z. B. ep. 70 ad Januar., ep. 73 ad Jubajan. — Selbst noch nach dem Concil von Nicäa, welches die Ketzertaufe für gültig erklärte, konnten die Afrikaner diesen Gedanken nicht völlig überwinden. Sogar der die Donatisten bekämpfende Optatus († nach 384) lehrt de schism. Donat. I, 12, die Schismatiker hätten zwar gültige Sakramente, nicht aber die Häretiker, weil sie ein anderes Glaubensbekenntniss aufstellten, als die Kirche. Selbst unrein, könnten sie mit ihrer falschen Taufe die Sünden nicht abwaschen.

2) Vgl. ep. 73, 13.

dann noch zum Schluss auf die frühere Entscheidung des Agrippinus und der afrikanischen und numidischen Bischöfe[1]).

Die nicht ganz correcte Erinnerung an den Streit der beiden Apostel in Antiochien, wo es sich bekanntlich nicht um eine Lehrdifferenz, sondern um ein irreführendes Verhalten des Petrus handelte, enthält ohne Zweifel eine mittelbare Ermahnung für den römischen Bischof. Petrus, den Christus zuerst zum Apostel berufen, von dem die Kirche als dem zuerst Berufenen ihren Anfang nahm, will Cyprian sagen, stützte sich dem spätberufenen Neulinge und frühern Christenverfolger Paulus gegenüber nicht etwa darauf, dass er der älteste Christ sei, die erste Stelle in der Kirche einnehme, um jenen zum Schweigen zu bringen, sondern gab ihm nach, da er erkannte, dass sein jüngerer College im Rechte war. So soll auch jetzt, das lässt der Verfasser zwischen den Zeilen lesen, der römische Bischof, Petri Nachfolger nicht etwa verlangen, dass man ihm gehorche, weil er der Bischof der angesehensten Kirche ist, sondern sich von minder angesehenen Collegen belehren lassen, da er offenbar Unrecht hat.

Eine nicht weniger deutliche Sprache führte Cyprian dem römischen Bischofe selbst gegenüber. Ep. 72 schreibt er an ihn, er habe in jener Angelegenheit ein Concil gehalten[2]), und nun wolle er sammt seinen afrikanischen Collegen auch mit ihm, dem Bischofe von Rom, darüber conferiren, ob häretisch Getaufte nochmals zu taufen, oder ob ihnen nur die Hand aufzulegen sei, dass sie den h. Geist empfingen. Denn dann erst könnten sie vollständig geheiligt werden und Söhne Gottes sein, wenn sie durch beide Sakramente geboren würden, gemäss der Stelle: wer nicht geboren wird aus Wasser und Geist u. s. w.

---

1) Hieran erinnert er auch ep. 73, 3, wo er noch beifügt, seitdem seien in Afrika viele Tausende Häretiker wiedergetauft worden. Eine starke Zurückdatirung des ganzen Streites hat sich Pseudo-Isidor erlaubt wenn er in dem zweiten Victor unterschobenen Briefe diesen die Afrikaner ermahnen lässt zur Aufrechthaltung der Einheit im Glauben und in den Sakramenten.

2) Es war dies die Synode von 71 Bischöfen aus dem Anfange des J. 256, während eine Synode von 31 Bischöfen (255) auf eine Anfrage der numidischen Bischöfe bereits in demselben Sinne entschieden hatte, vgl. ep. 70.

(Joh. 3, 5)[1]. Cyprian übersendet gleichzeitig Stephan seine Briefe über diese Frage an den Bischof Quintus in Mauretanien und an die Bischöfe Numidiens. Bezüglich der häretisch gewordenen Kleriker und der von Häretikern Ordinirten erklärt er, sie sollten, wenn sie zurückkehrten, nur als Laien wiederaufgenommen werden. Zum Schlusse spricht er seine Hoffnung aus, Stephan werde das billigen, was fromm und wahr sei. Uebrigens wisse er, dass Einige, was sie einmal in sich aufgenommen hätten, nicht ablegen, sondern, ohne das Band des Friedens und der Eintracht unter den Collegen zu zerreissen, die Eigenthümlichkeiten, die einmal bei ihnen in Gebrauch seien, beibehalten wollten. Auch er habe nicht vor, in dieser Angelegenheit Jemanden ein Gesetz aufzuerlegen, da jeder Bischof in der Verwaltung seiner Kirche volle Freiheit habe, für seine Handlungsweise dem Herrn verantwortlich.

Letztere Bemerkung, welche den sonstigen, so bestimmten Behauptungen Cyprians in dieser Angelegenheit nicht entspricht, zielte wohl dahin, dass Stephan, dem er die Anerkennung der häretischen Taufe nicht verwehren wollte, wenigstens nicht in der Weise, dass er ihm mit Aufkündigung der Kirchengemeinschaft drohte, auch ihm „keine Gewalt anthun oder kein Gesetz auferlegen solle“ Ebenso versöhnlich und inconsequent zugleich spricht er sich in seinem Briefe an Jubajanus aus (ep. 73, 23), lehrend, die häretisch Getauften, welche ohne Wiedertaufe nun einmal in die Kirchengemeinschaft aufgenommen seien, würden schon durch Gottes Barmherzigkeit an den Gütern der Kirche Theil nehmen. Aber in Zukunft solle man richtig verfahren. So, sagt er wieder n. 26, sei seine Meinung. Aber er wolle Niemanden präjudiciren, da jeder Bischof das freie Recht besitze, nach seiner eigenen Meinung zu handeln. Mit Collegen und Mitbischöfen wolle er über Häretiker nicht streiten.

So friedlich fasste nun Stephan seiner Seits die Frage nicht auf. Praktisch und consequent verlangte er, dass die in Rom herrschende und gehandhabte Anschauung beibehalten und auch von den übrigen Kirchen als die einzig richtige beobachtet werde. Er nahm dabei weder auf die Vernunftgründe oder

---

1) Vgl. ep. 73, 21.

theologischen Beweisführungen Rücksicht, wie sie Cyprian vorbrachte, noch auf das so hohe persönliche Ansehen dieses Bischofes, noch endlich auf die traditionelle Praxis der anders handelnden Kirchenprovinzen, wie Afrika's und Kleinasiens. Sein Verfahren erinnert lebhaft an das seines Vorgängers Victor im Osterstreit. Nicht etwa die Ansicht oder der Wille des römischen Bischofes als eines besondern Werkzeuges des h. Geistes, wohl aber die Ueberlieferung der römischen Kirche als die der Apostel Petrus und Paulus sollte massgebend sein. Stephan duldete die Differenz nicht, „unbeschadet der kirchlichen Einheit“, sondern kündigte den anders handelnden Bischöfen die Gemeinschaft. Leider sind die Briefe des römischen Bischofes nicht mehr vorhanden, aber aus den Entgegnungen Cyprians können wir sie ihrem wesentlichen Inhalte nach herstellen.

So schreibt Cyprian (ep. 74) an Pompejus, er übersende ihm die Antwort des Stephan auf seinen Brief, durch dessen Lektüre er sich von Stephans Irrthum mehr und mehr überzeugen werde. Derselbe wage es, die Sache der Häretiker gegen die Christen und die Kirche Gottes zu vertreten (d. h. zu behaupten, dass es auch ausserhalb der Kirche, bei den Häretikern eine gültige Taufe gebe). Denn unter andern hochfahrenden, oder zur Sache nicht gehörenden, oder widerspruchsvollen Aeusserungen, welche er unkundig und unvorsichtig hingeschrieben habe, stehe auch jene: „wenn also irgend welche Häretiker zu euch kommen, so soll keine Neuerung eingeführt werden gegen die vorhandene Tradition, dass ihnen bloss die Hand aufgelegt werde zur Busse, da auch die Häretiker selbst unter einander die zu ihnen Uebergehenden nicht taufen, sondern ihnen nur die Communion reichen“ [1]). Stephan, fährt Cyprian in bitterer Weise fort, nehme alle Häretiker (ohne Taufe) in die Kirche hinüber, und damit alle ihre Sünden. Nicht er, sondern jener stifte Neuerungen, der die Lehre von der Einheit der Kirche

1) Gegen die unrichtige Deutung des nihil innovetur nisi quod traditum est von der Erneuerung der von den Häretikern vorgenommenen Handauflegung vgl. Fechtrup S. 224 ff., der aber grundlos bestreitet, dass Stephan die von den Häretikern ertheilte Firmung für ungültig gehalten habe.

vergesse. Die Tradition stamme doch von den Aussprüchen des Herrn und den Evangelien, sowie von den Anordnungen und Briefen der Apostel her. Da finde man aber nirgends etwas von der Gültigkeit der Ketzertaufe, wohl aber würden die Häretiker im N. T. als Antichriste bezeichnet. Was das für eine Hartnäckigkeit und Anmassung sei, eine menschliche Ueberlieferung der göttlichen Anordnung vorzuziehen! Stephan verweise zur Begründung seines eigenen Verfahrens auf das der Häretiker. So schlimm stehe es also bereits um die Kirche Gottes, dass man dem Beispiele der Häretiker folge! Selbst die Taufe der Marcioniten, Valentinianer u. s. w. erkenne Stephan als gültig an. Unter heftigen Invectiven gegen den römischen Bischof ruft Cyprian dann aus, ob der wohl Gott die Ehre gebe, der, ein Freund der Häretiker und ein Feind der Christen, die Christi Wahrheit und die Einheit der Kirche vertheidigenden Priester Gottes glaube von der Kirchengemeinschaft ausschliessen zu müssen? Dann sei es für die Kirche Zeit, die Waffen zu strecken, dann müsse der Glaube dem Unglauben, das Licht der Finsterniss unterliegen u. s. w. Dann wüchsen mit Recht täglich die Häresien, wenn auf diese Weise Wahrheit und Glaube verrathen und dasjenige vertheidigt werde, was von den Häretikern zur Bekämpfung der Kirche geschehe. Eine hier und da eingeschlichene Gewohnheit habe gegen die Wahrheit keine Kraft. Gewohnheit ohne Wahrheit sei das Alter des Irrthums. Es beruhe nur auf Anmassung und Hartnäckigkeit, wenn Jemand lieber den eigenen Irrthum vertheidige, als auf das höre, was ein Anderer der Wahrheit gemäss sage. Aus diesem Grunde schreibe Paulus vor, der Bischof solle nicht streitsüchtig, sondern sanftmüthig und gelehrig sein. Der Bischof solle darum nicht bloss lehren, sondern auch lernen, um immer besser lehren zu können. Die Wahrheit sei leicht zu erkennen, man brauche nur auf die Quelle und den Ursprung (ad caput et originem) der göttlichen Tradition zu blicken. Wenn in einem Kanal plötzlich das Wasser stocke, so gehe man bis zur Quelle zurück, um zu sehen, wo sich das Hinderniss befinde, und es dann zu beseitigen. So auch sei, wenn die Wahrheit wanke, auf den im Herrn selbst liegenden Ursprung und auf die evangelische und apostolische Tradition zurückzugehen, damit von dort her

unsere Handlungsweise ihre Direktion empfange, wo sie ihren Ursprung habe.

So viel lässt sich aus dieser Entgegnung Cyprians entnehmen, dass Stephan sich auf die Beweisführungen seines Gegners nicht eingelassen, sondern einfach verlangt hatte, es solle gemäss der bestehenden römischen Ueberlieferung gehandelt werden. Recht unglücklich, und dem Gegner eine willkommene Handhabe zu den heftigsten Angriffen auf seine kirchliche Gesinnung bietend, war die nebenbei angebrachte Verweisung Stephans auf das gleiche Verfahren der Häretiker unter einander. Ohne sich aber auf weitere Untersuchungen oder Verhandlungen einzulassen, scheint Stephan kategorisch erklärt zu haben, dass, wer in jener Frage der römischen Praxis zuwider handle, an der kirchlichen Gemeinschaft keinen Theil mehr haben könne. Cyprian lässt sich dadurch nicht abschrecken, bezeichnet in unverkennbar aufgeregter und bitterer Weise den römischen Bischof als stolz und anmassend, als einen Förderer der Häresie und Bekämpfer der Kirche. Nicht die Entscheidung des römischen Bischofes, nicht die in Rom eingeschlichene Praxis, sondern die im N. T. unverfälscht niedergelegte, ursprüngliche Tradition erklärt er für massgebend. Unmittelbar liess sich nun die obschwebende Frage aus dieser Quelle weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin erledigen. Alles, was Cyprian von dorther beibringen kann, ist, dass die Häretiker von den Aposteln scharf verurtheilt würden. Um zu seinem Resultat zu gelangen, zieht Cyprian hieraus einen Schluss, der ihm eben von den Gegnern nicht als richtig zugegeben wurde. Mit seinem positiven Beweis aus „der Quelle und dem Ursprung“ aller kirchlichen Tradition war es also freilich nicht weit her. Wir bemerken noch, dass Stephan jedenfalls nichts von einer Ueberordnung des römischen Bischofes oder von einem ihm allein zustehenden Entscheidungsrechte gesagt hatte. Denn sonst würde Cyprian eine solche bis dahin unerhörte Anmassung seines römischen „Collegen“ in der schärfsten Weise gezüchtigt haben.

In den Orient scheint der Streit zunächst dadurch übertragen worden zu sein, dass Dionysius von Alexandrien, als Stephan schroff auch gegen die Kleinasiaten aufzutreten begann,

den römischen Bischof zum Frieden ermahnte[1]). Stephan hatte nämlich dem Dionysius in Betreff des Helenus von Tarsus, Firmilian von Cäsarea und allen Bischöfen Ciliciens, Kappadociens, Galatiens und der benachbarten Provinzen mitgetheilt, dass er die Gemeinschaft mit ihnen lösen werde, wenn sie fortführen, die Häretiker wiederzutaufen. Mit Dionysius von Alexandrien aber setzten sich dann, wohl im Auftrage ihres Bischofes, die römischen Presbyter Dionysius und Philemon in Correspondenz, um ihn für die römische Anschauung zu gewinnen[2]). Zweimal antwortete Dionysius ihnen, abweisend, das erste Mal kurz, später ausführlich[3]). Da indess die alexandrinische Kirche die Wiedertaufe der Häretiker nicht gekannt, oder wenigstens nicht ihre Nothwendigkeit behauptet zu haben scheint, und Dionysius nur für die Duldung der entgegengesetzten Praxis sich ausgesprochen hatte, kam es zwischen ihm und Stephan zu

---

1) Vgl. die Nachricht bei Eus. VII, 4 sq. Ihr gemäss schrieb Dionysius an Stephan über diese Angelegenheit nur einmal, und zwar in bittendem, abmahnendem Tone, da jener ihm zu erkennen gegeben, welche Massregeln er gegen die Kleinasiaten wegen der Wiedertaufe ergreifen werde. Der Streit mit Cyprian bildete den ersten Akt in dieser ganzen Bewegung, wie Euseb ausdrücklich versichert. Da dieser Streit Ende 255 oder Anfang 256 brennend wurde, fiele jene Correspondenz mit D. in's J. 256. Wenn D. unter anderm Stephan auf die Beilegung des Novatianischen Schisma's nach Beendigung der Verfolgung (des Gallus und Volusian) im Orient verweist, so folgt daraus nicht, dass der Brief schon 253 oder gleich nachher geschrieben wurde. Das nunc tandem in der Uebersetzung des Valesius findet sich nicht einmal im griech. Texte. Vgl. auch Fechtrup S. 230 ff. gegen die mit dem Briefe des Dionysius an Xystus (Eus. VII, 5) schwer vereinbare Meinung, nach welcher Dionysius zuerst an Stephan geschrieben haben soll, um ihn zur Mässigung in seinem Streit mit den Afrikanern zu ermahnen.

2) Dass diese Correspondenz nach dem Tode Stephans während der ganz kurzen Sedisvacanz Statt gefunden habe, wie Lipsius Chronol. S. 220 annimmt, ist nicht wahrscheinlich.

3) So meldet Dionysius selbst dem Nachfolger Stephans, Xystus (bei Eus. VII, 5). Die bei Eus. VII, 7 sq. fragmentarisch mitgetheilten Briefe an Philemon und Dionysius sind wohl die spätern ausführlichen und gehören in die Zeit des Xystus, wesshalb sie später zur Sprache kommen werden.

keinem ernstlichen Conflicte[1]). Gegen die Kleinasiaten aber, welche seit dem unter Victor ausgebrochenen Osterstreite mit Rom auf etwas gespanntem Fusse standen, ging Stephan mit unnachsichtiger Strenge vor. Und so entstand denn naturgemäss ein Bündniss der afrikanischen und kleinasiatischen Kirche gegen den Bischof von Rom.

An Firmilian von Cäsarea in Kappadocien fand Cyprian den eifrigsten Bundesgenossen. Ihm hatte er seinen Briefwechsel mit Stephan überschickt, und erhielt nun eine zustimmende Antwort, welche die aus dem früher analysirten Briefe Cyprians an Pompejus gewonnenen Ergebnisse über das Verfahren Stephans in sehr willkommener Weise ergänzt[2]). Durch die Härte Stephans, schreibt der kleinasiatische Bischof (ep. 75), sei seine, Cyprians, Weisheit an den Tag gekommen. Das gereiche freilich jenem so wenig zum Verdienst, wie dem Judas sein Verrath. Der Ueberhebung und Verwegenheit Stephans wolle er nicht weiter gedenken. Was seine Behauptung betreffe, schon die Apostel hätten die Gültigkeit der Ketzertaufe gelehrt, so habe Cyprian ihm ausführlich gezeigt, dass Niemand dumm ge-

1) Aus dieser letztern Thatsache muss schon auf erstere geschlossen werden. Läge darum auch nicht das bestimmte Zeugniss des Basilius (ep. 188 ad Amphil.) vor, dass Dionysius die Taufe der Montanisten für gültig erklärte, so müsste man die Notiz bei Hier. de script. eccl. c. 69: Hic in Cypriani et Africanae synodi dogma consentiens de haereticis repabtizandis ad diversos plurimas misit epistolas für ein Missverständniss halten. Hieronymus scheint dies nur daraus geschlossen zu haben, dass Dionysius sich der Afrikaner und Kleinasiaten gegen das Vorgehen des römischen Bischofes annahm. Die Behauptung bei Dittrich Dionys. S. 91, Hieronymus kennzeichne die frühere Meinung des D., der sich dann später dem römischen Stuhle unterworfen habe, erweist sich schon hiernach als unhaltbar.

2) Unbegreiflicher Weise erklärt Hefele Conciliengesch. I, 121 es für gewiss, dass die Kirchengemeinschaft zwischen Stephan und Cyprian nicht abgebrochen worden sei. Zumal aus den Mittheilungen Firmilians geht das Gegentheil auf das unzweideutigste hervor. Dass die Afrikaner nach dem Widerspruche Stephans ihre Entscheidung widerrufen hätten, berichtet allein ohne jeden Anhalt Hieron. adv. Lucif. n. 23. Diese Meinung schöpfte er wohl aus der Thatsache, dass später die in Rom übliche Praxis auch in Afrika befolgt wurde.

nug sei, so etwas zu glauben. Wer die Taufe der Häretiker anerkenne, rechne sich selbst zu ihnen und spreche sich das Verwerfungsurtheil. Dass die Römer nicht in allen Stücken die ursprüngliche Tradition bewahrten und vergebens die Autorität der Apostel vorschützten, zeige sich in der Osterfeier und in vielen andern h. Gebräuchen, in denen sie abwichen von der Kirche zu Jerusalem, wie auch in vielen andern Provinzen verschiedene Abweichungen beständen, ohne dass die kirchliche Einheit desshalb zerstört würde. Dies wage aber nun Stephan zu thun, indem er den Frieden mit den Afrikanern breche, welchen seine Vorgänger mit ihnen stets aufrecht erhalten hätten. Dazu beschimpfe er die Apostel Petrus und Paulus, als ob sie die Gültigkeit der Ketzertaufe gelehrt hätten, während sie in ihren Briefen die Ketzer verwürfen. Jene Tradition sei also eine bloss menschliche. Auch sage Cyprian richtig, es sei sehr lächerlich von Stephan, das Verfahren der Häretiker unter einander als ein nachahmenswerthes Beispiel aufzustellen. Nur in der Kirche befinde sich Vollmacht und Gnade, wo die Aeltesten[1]) den Vorsitz führten und die Macht zu taufen, die Hand aufzulegen und zu ordiniren besässen. In diesem Sinne hätten auch die Bischöfe Galatiens, Ciliciens und der benachbarten Provinzen auf der Synode zu Ikonium beschlossen. Wer die Gültigkeit der Ketzertaufe lehre, bleibe nicht auf dem Fundament der Einen Kirche, die auf den Felsen gebaut sei. Denn bloss zu Petrus habe der Herr gesprochen: was du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und bloss zu den Aposteln: empfanget den h. Geist, wem ihr die Sünden nachlasset u. s. w. Die Macht der Sündennachlassung [durch die Taufe] sei also nur den Aposteln anvertraut, den von ihnen errichteten Kirchen und den Bischöfen, die ihnen folgten. Er sei sehr entrüstet über die so offenbare Dummheit des Stephanus, dass er, der der Stelle seines bischöflichen Stuhles sich so sehr rühme und behaupte, Petri Nachfolger zu sein, auf den die Kirche gebaut worden (fundamenta ecclesiae collocata sunt), viele andere Felsen einführe und neue Kirchen baue. Stephan, der sich rühme, durch Succession den Stuhl Petri inne zu haben,

1) Maiores natu ist ohne Zweifel die Uebersetzung von πρεσβύτεροι.

besitze keinen Eifer gegen die Häretiker. Er behaupte, wo nur im Namen Christi getauft werde, stelle sich auch die Gnade Christi ein. Gegen diesen Grund lasse sich leicht sagen, dann würden auch die übrigen Functionen der Häretiker, im Namen Christi vollzogen, wirkungsvoll sein[1]). Gegen die Berufung Stephans auf die Gewohnheit sagten die Afrikaner mit Recht, nach Erkenntniss des Irrthums habe man jene Gewohnheit aufgeben müssen. Sie, die Kleinasiaten, hätten Wahrheit und Gewohnheit für sich. Weil Einige über die Gültigkeit der montanistischen Taufe gezweifelt hätten, sei damals die Frage auf der Synode von Ikonium entschieden worden. Dann wendet sich Firmilian in rhetorischer Weise an den Bischof von Rom und ruft ihm zu: die Folge seiner Unwissenheit sei seine Leidenschaftlichkeit, die sich stets einstelle, wo die Gründe fehlten. Er habe sich von so vielen Kirchen getrennt. Der sei ein Schismatiker, der sich von der kirchlichen Einheit lossage. Er glaube, Alle von der kirchlichen Gemeinschaft ausscheiden zu können; aber er habe sich selbst ausgeschieden. Wie sanftmüthig habe sich Stephan benommen, da er die Einheit mit so vielen Bischöfen gebrochen, sowohl mit den Orientalen, als auch mit den Afrikanern, deren Abgesandte er so milde behandelt, dass er sie nicht einmal zu einer Unterredung zugelassen habe. So liebevoll sei er gewesen, dass er allen Brüdern verboten, nicht nur, kirchlichen Verkehr mit ihnen zu pflegen, sondern auch Gastfreundschaft an ihnen zu üben. So spalte Stephan zu Gunsten der Häretiker die kirchliche Einheit und nenne Cyprian einen falschen Christen, falschen Apostel und trügerischen Arbeiter. Aber alle diese Benennungen passten auf ihn selbst.

Aus diesem Briefe erkennt man deutlich, dass Stephan sich für die in Rom bestehende Praxis auf die Ueberlieferung Petri und Pauli berufen hatte, freilich nur auf Grund der unerwiesenen Voraussetzung, dass das ganze kirchliche Leben, wie es damals zu Rom bestand, von jenen beiden Aposteln einge-

---

1) Ueber die Frage, ob Stephan die Taufe im Namen Jesu für ausreichend, oder die Anwendung der trinitarischen Formel für nöthig erachtet habe, vgl. Fechtrup S. 220 ff., der sie selbst mit Recht in letzterm Sinne beantwortet.

richtet worden sei. Die durch die Veränderung der Zeitverhältnisse nöthig oder wünschenswerth gewordenen Modificationen ursprünglicher Einrichtungen wurden von ihm übersehen. Im Grunde genommen war es also nur das in Rom Bestehende, was der Bischof allenthalben zur Geltung bringen wollte, und diente „die Tradition der Apostel Petrus und Paulus" als ein weiter, faltenreicher Mantel dazu, jeder seit einiger Zeit bestehenden Einrichtung amtlichen Charakter und unantastbares Ansehen zu verleihen. Da war freilich Cyprians Grundsatz, die wahrhaft apostolische Ueberlieferung im N. T. aufzusuchen, theologisch und historisch weit richtiger, wenn auch auf die vorliegende Frage nicht anwendbar. Aber so standen sich schon damals die von Rom aus auf Grund einer geschichtlich wenigstens unhaltbaren Voraussetzung geltend gemachte Autorität Petri und Pauli und eine methodisch geführte Erforschung der wirklichen apostolischen Ueberlieferung feindlich gegenüber, — eine Erscheinung, die sich oft genug wiederholt hat, oder vielmehr später wie ein dunkler Faden durch die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung sich hindurchzieht[1]).

Wir erfahren weiter von Firmilian, dass Stephan sich rühmte, Petri Nachfolger zu sein. Dass er sich als solcher eine Jurisdiction über die andern Bischöfe zugeschrieben habe, ist nicht gesagt und darum auch nicht anzunehmen. Aber einmal hat er damit seine Befugniss, die petrinische Tradition aufrecht zu erhalten, begründen, und ausserdem sich auch wohl als das angesehenste und hervorragendste Mitglied des Bischofs-Collegiums bezeichnen wollen[2]). Daher denn die Vorwürfe der An-

1) Für was alles die „Tradition des Apostels Petrus" geltend gemacht wurde, zeigte sich schon auf der Synode von Sardica (343—44), wo man römischer Seits sich darauf berief, um zu beweisen, dass Ostern nicht nach dem 21. April gehalten werden dürfe. Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 606. Es handelte sich eben darum, die bessere, wahrscheinlich sogar von dem Concil von Nicäa angeordnete alexandrinische Osterberechnung zu Gunsten der schlechtern römischen durch jene angebliche „Autorität" niederzukämpfen.

2) Dies liegt ohne Zweifel in den Worten (n. 17): de episcopatus sui loco gloriatur. Er rühmte sich also, Bischof von Rom zu sein, der Bischof der ersten, angesehensten Kirche. Dies schliesst geradezu aus,

massung und des Hochmuthes, die er sich, wie bei den Afrikanern, so auch und noch mehr, weil sie nicht in so enger kirchlicher Verbindung mit Rom standen, bei den Kleinasiaten zuzog.

Und in der That handelte Stephan nicht nach dem freilich bedenklichen und inconsequenten Prinzip Cyprians, dass jeder Bischof in der schwebenden Frage unbeschadet der Einheit urtheilen und handeln könne, wie er wolle. Er verlangte, dass alle Bischöfe die römische Praxis befolgen sollten, freilich nicht, weil der römischen Kirche, geschweige denn der Person des römischen Bischofes die übernatürliche Gabe der Unfehlbarkeit verliehen sei, sondern weil er die römische Praxis für die einzig richtige und von den Aposteln überlieferte hielt. Was seine „Collegen" in Afrika und Kleinasien aufbrachte, war die Rücksichtslosigkeit, mit welcher er sein Verlangen geltend machte. Nicht nur, dass er die anders urtheilenden Bischöfe nicht ruhig gewähren liess, — was er freilich seiner Ueberzeugung gemäss nicht konnte — sondern, ohne etwa das Urtheil aller Kirchen der Welt zu hören, wie es noch Victor im Osterstreit gethan hatte, kündigte er seinen Gegnern ohne Weiteres die Kirchengemeinschaft auf, und zwar in der Weise, dass dieses Urtheil allenthalben als gültig anerkannt werden sollte. Mit andern Worten: er sprach über Cyprian und seine Gesinnungsgenossen die Excommunication aus. Eine bischöfliche Deputation aus Afrika behandelte er durchaus als Gebannte, indem er sie nicht einmal vorliess und den römischen Christen verbot, ihnen gastliche Aufnahme zu gewähren.

Dieses herrische Auftreten Stephans hatte aber dieselbe Folge wie das seines Vorgängers Victor im Osterstreit. Dass die Kleinasiaten es sich durch dessen Excommunication nicht nehmen liessen, ihre von der römischen abweichende Osterpraxis beizubehalten, wurde gehörigen Ortes erzählt. Aus einer zufälligen Aeusserung Firmilians entnehmen wir, dass in Kleinasien die abweichende Osterfeier noch immer ungestört fortbestand.

---

dass er sich etwa des Oberepiskopates über die ganze Kirche gerühmt hätte.

So kümmerten sich die Kleinasiaten und Afrikaner auch jetzt wenig um die Bannbulle Stephans. Sie gaben ihm dieselbe sogar durch die Erklärung zurück, er selbst habe sich zum Schismatiker gemacht, indem er sich von so vielen Kirchen trenne. So wenig erkannten sie dem Bischofe von Rom ein Recht zu, andere Bischöfe auf sein alleiniges Urtheil hin zu excommuniciren. Die beschimpfenden und ächtenden Namen, die er seinen „Collegen" gab, indem er sie als falsche Apostel bezeichnete, ersparten sie ihm selber nicht. Sie warfen ihm offen vor, dass er durch sein Verhalten Gemeinschaft mache mit den Häretikern.

Der Brief Firmilians ist wahrscheinlich durch die Massregeln Stephans und durch die grosse Synode der afrikanischen, numidischen und mauretanischen Bischöfe veranlasst worden, welche Cyprian am 1. September 256 in dieser Angelegenheit hielt[1]). Wie es scheint, sah Cyprian, mit seinen Gesinnungsgenossen von dem römischen Bischofe excommunicirt, sich veranlasst, sämmtliche Bischöfe der afrikanischen Kirchenprovinz zu versammeln, um zu dieser für den Frieden der Kirche so bedenklichen Massregel Stellung zu nehmen. Die Bischöfe, 85 an der Zahl, beharrten bei ihrem Widerstande, ziehen ihren römischen Collegen der Häresie und der Tyrannei und gaben ihm in der Form einer tertullianischen Reminiscenz schuld, er werfe sich „zum Bischof der Bischöfe" auf[2]).

---

1) Andere, wie Fechtrup S. 236 meinen, die Excommunication der Afrikaner sei erst nach diesem Concil erfolgt. Aber die auf demselben gethanen Aeusserungen lassen eben so sehr auf den bereits vollzogenen Bruch schliessen, als die Aufnahme der afrikanischen Gesandten in Rom.

2) Vgl. Mansi Conc. I, 951 sqq., wo die Vota der einzelnen Bischöfe aktenmässig mitgetheilt sind. Während sich einige damit begnügen, zu erklären, die Häretiker seien wiederzutaufen, heben andere das Häretische und Seelenverderbliche der Lehre Stephans in schärfster Weise hervor. Cyprian selbst aber nimmt bei seinem dogmatisch sehr scharfen Urtheil mit der bereits erwähnten Inconsequenz im Interesse der eigenen bischöflichen Unabhängigkeit praktisch eine sehr massvolle Stellung ein: Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium

Die Abgesandten, von denen Firmilian spricht, sind wohl nicht Deputirte des Concils gewesen, welche Stephan die Beschlüsse der afrikanischen Kirche überbringen sollten, sondern Deputirte, welche vorab nach Rom gesandt waren, die Herstellung der Kirchengemeinschaft zu versuchen, und deren Abweisung dann die Berufung jenes Concils veranlasste. Wir hörten bereits, dass Stephan sie nicht einmal vorliess und den Römern verbot, sie zu beherbergen. Wie immer aber auch diese Begebnisse einander gefolgt sein mögen, das vorläufige Ergebniss dieses Streites war kein erfreuliches: Zwei grosse, blühende Kirchenprovinzen standen verbündet dem römischen Bischofe gegenüber, trotzten seinem Banne und wiesen die von ihm als Tradition Petri und Pauli geltend gemachte Lehre und Praxis als eine Begünstigung der Häresie zurück.

XXIII.

Die Stellung des Bischofes von Rom in der Kirche des dritten Jahrhunderts.

Wir dürfen diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne Cyprians Lehre von der Kirche und speciell von der Bedeutung des römischen Stuhles in derselben kurz beleuchtet zu haben[1]). Denn man kann seine so zahlreichen und übereinstimmenden Aeusserungen darüber unbedenklich als den getreuen Ausdruck der damals zu Recht bestehenden Verhältnisse ansehen, zumal seinen Aussprüchen sowohl die eigene Handlungsweise, als die anderer Bischöfe entsprach.

---

proprium, tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alium iudicare; sed expectemus universi iudicium D. n. Iesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi.

1) Vgl. darüber Reinkens Die Lehre des h. Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg 1873. Friedrich Zur Geschichte des Primates S. 87 ff. Kolbe Zeitschr. für luther. Theol. 1874, S. 25 ff. Die Darstellung bei Peters Der h. Cyprian S. 264 ff. beruht auf einer fortlaufenden Verkennung der wirklichen Gedanken Cyprians.

Wir hörten bereits, dass Cyprian und die Kirche seiner Zeit das Gemeindeprinzip der apostolischen Periode noch unverletzt bewahrten, nach welchem alle kirchlichen Angelegenheiten von der „Kirche" d. h. nach damaliger Anschauungs- und Ausdrucksweise von den Vorstehern in Gemeinschaft mit dem ganzen Volke erledigt wurden. Sehr bestimmt aber tritt daneben bei Cyprian die bischöfliche Autorität in den Vordergrund. Der Bischof ist nach ihm der eigentliche Träger der kirchlichen Entscheidung, indem er mit seinem Volke Eines Herzens und Eines Sinnes als dessen Organ und Repräsentant erscheint. Das grösste Vergehen, welches sich ein Christ kann zu Schulden kommen lassen, ist die Trennung von seinem Bischofe, die Spaltung einer Gemeinde, die Anerkennung eines neu und unrechtmässig aufgestellten Bischofes neben dem rechtmässigen, da die Einheit der Kirchen nur dadurch gewahrt bleiben kann, dass eine jede bloss Einen Bischof besitzt. Jeder Bischof ist für die Verwaltung seiner Kirche Gott allein verantwortlich und hat keinen andern Hierarchen über sich, etwa wie er seinerseits über seinem Presbyterium steht. Wird ein Bischof häretisch oder macht er sich sonst die Führung des Hirtenamtes unmöglich, so haben seine Mitbischöfe gegen ihn einzuschreiten und dafür zu sorgen, dass an seiner Stelle ein anderer eingesetzt werde. Denn wie jeder Bischof zunächst der Hirt seiner eigenen Kirche ist, so nimmt er auch Theil an der Hirtensorge, welche dem ganzen Bischofscollegium solidarisch für die Gesammtkirche obliegt[1]).

Schärfer und unzweideutiger kann sich Niemand für die Collegialverfassung der Kirche aussprechen, als Cyprian es gethan hat, und zwar nicht theoretisch oder in der Form persönlicher

---

1) Ausser den im Texte früher angeführten einschlägigen Stellen praktischen Inhaltes gehört hierhin als principielle Aeusserung ep. 55, 24: cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, und die gleichlautende de unit. eccl. c. 4: Quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

Wünsche, sondern indem er die thatsächlich bestehende und allgemein anerkannte Verfassung der Kirche zur Darstellung bringt. Alles, was man bei ihm über die Verwaltung der Kirche und die Stellung der Bischöfe in derselben findet, bildet die directeste Leugnung einer kirchlichen Monarchie. Gegenüber dem Schisma in seiner eigenen und jenem in der römischen Gemeinde betont er mit dem grössten Nachdruck die Einheit der Kirche und sieht sich sogar veranlasst, eine eigene Schrift über diesen Gegenstand zu verfassen. Aber die Einheit, von welcher er redet, wird nicht dadurch bewirkt, dass die ganze, über die Erde zerstreute Kirche ein hierarchisches Oberhaupt besitzt, dem die Bischöfe als Vorsteher der Theilkirchen unterworfen wären, sondern durch die Vereinigung aller Einzelkirchen in demselben christlichen Geiste, wie er von dem Stifter der Kirche ausgehend, immer weiter, jedoch unverändert und ungetheilt sich verbreitet [1]. Das durch das Band der Eintracht und des Glaubens zusammengehaltene Collegium der Bischöfe aber ist es, wodurch die Einheit der Kirche dargestellt und erhalten wird [2].

Dem Bischofe von Rom erkennt Cyprian keine höhern Befugnisse zu, als jedem andern Mitgliede des bischöflichen

---

1) De unit. eccl. c. 4: Quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit. Unum tamen caput est, et origo una, et una mater foecunditatis successibus copiosa. Also: wie die Sonnenstrahlen vereinigt sind durch ihren Einen Ursprung, die Sonne, die Zweige des Baumes durch die Eine Wurzel, die Ströme durch ihre gemeinsame Quelle, — so die Kirchen gleichfalls durch ihren gemeinsamen Ursprung, indem sie alle den von Christus stammenden Geist bewahren.

2) Ep. 66, 8: Quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Darum rühmt Cyprian auch dem römischen Bischofe selbst gegenüber seine kirchliche Treue ep. 59, 6 nicht etwa indem er sagt, er besitze eine grosse Anhänglichkeit oder Unterwürfigkeit gegen ihn, sondern mit den Worten: collegis omnibus fideliter junctus, plebi suae in episcopatu quadriennis iam probatus.

Collegiums. Er verhandelt mit ihm, wie wir sahen, über Angelegenheiten der eigenen, der römischen und anderer Kirchen, — von dem Standpunkte aus, dass die Sorge auch für fremde Heerden unter Umständen die Sache eines jeden Bischofes sei, des römischen nicht mehr und nicht minder als irgend eines andern. Wir besitzen sogar einen positiven Beweis dafür, dass er ein Oberaufsichtsrecht des römischen Bischofes über die andern ausdrücklich bestreitet, dass er eine Entscheidung desselben als eine höhere Instanz, durch welche ein rechtmässiges, synodales Urtheil anderer Bischöfe umgestossen werden könnte, nicht anerkennt. Und dies in einem Briefe an den römischen Bischof selbst, dem es nicht einfiel, Cyprian desshalb als einen kirchlichen Revolutionär und Schismatiker zu betrachten. Vielmehr kann sich Cyprian auf ein in der ganzen Kirche angenommenes Prinzip dafür berufen, dass die Angelegenheit eines Jeden dort endgültig entschieden werden müsse, wo er hingehöre, indem jeder Bischof für die Verwaltung seiner Kirche, nicht etwa dem Bischofe von Rom, sondern Gott allein verantwortlich sei[1]). Dieses Endgültige und Unabhängige des bischöflichen Urtheiles macht Cyprian geltend, da die Partei des Novatus, zu Carthago verurtheilt und ausgeschlossen, sich nach Rom wandte, um dort aufgenommen zu werden, nicht einmal damit der Bischof von Rom das Urtheil der afrikanischen Bischöfe etwa für nichtig erkläre als Richter einer höhern Instanz, sondern nur um bei einem andern Bischofe Anerkennung und Aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu finden. Dass das Augenmerk aller, welche nach Anerkennung ihrer Sonderinteressen strebten, auf Rom als die Kirche der Hauptstadt gerichtet war, fanden wir bereits im 2. Jahrhundert; dass die Afrikaner in besonderer Beziehung zu der römischen Kirche standen als derjenigen apostolischen Kirche, von welcher sie das Christenthum empfangen hatten, ersahen wir gleichfalls schon aus Tertullian. Das war es nun,

---

1) Ep. 59, 14: cum statutum sit ab omnibus nobis et aequum sit pariter ac iustum ut uniuscuiusque causa illic audiatur, ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus rel. Der letztere Gedanke findet sich auch sonst oft, wie ep. 55, 21. 72, 3. 73, 26.

was Cyprian durch seinen Brief an den römischen Bischof Cornelius verhindern wollte, dass in Rom, wo man die Sache der Partei nicht so genau kannte, ein dem seinigen widersprechendes Urtheil gefällt werde, so dass ein bischöfliches Urtheil gegen das andere gestanden hätte. Was er verlangte, war, dass der römische Bischof die Partei als eine von der zuständigen Behörde endgültig verurtheilte ohne neue Untersuchung abwiese.

Merkwürdiger Weise kömmt nun gerade in diesem Zusammenhange diejenige Stelle vor, auf welche man sich als auf ein Zeugniss Cyprians nicht nur für den Oberepiskopat, sondern selbst für die Unfehlbarkeit des Papstes berufen hat. Die Thatsache, dass jene Partei sich nach Rom gewandt, schildert Cyprian nämlich mit folgenden Worten (ep. 59, 14): Nachdem sie sich von den Häretikern einen Pseudobischof haben aufstellen lassen, wagen sie hinüber zu fahren zum Stuhl Petri und zu der Urkirche (ecclesia principalis), von welcher die Einheit der Bischöfe (unitas sacerdotalis) ihren Ursprung nahm, von Schismatikern und unheiligen Menschen Briefe zu überbringen und nicht zu bedenken, dass das jene Römer sind, deren Glaube von dem Apostel gepriesen wurde, bei denen der Unglaube keinen Zutritt finden kann. Die Uebersetzung von ecclesia principalis mit „Hauptkirche“ ist, wie schon der folgende Relativsatz zeigt, verfehlt. Ausserdem spricht Cyprians Anschauungs- und Ausdrucksweise überhaupt dagegen. Allenthalben verweist er auf die Quelle, den Ursprung (caput, origo, radix) der Kirchen und der Ueberlieferung, worauf man zurückgehen müsse, namentlich wenn die Einheit bedroht sei. Wie anderswo caput, mit origo verbunden, den Anfang bezeichnet[1]), so kann darum hier ecclesia principalis nur die Urkirche bedeuten. So aber wird Rom freilich genannt als die Kirche des h. Petrus. Denn Cyprian wusste doch wohl, dass der Zeit nach Jerusalem die Urkirche war. Aber darum verbindet er auch die Bezeichnung

1) De unit. eccl. c. 4: hoc eo fit, dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, nec magistri coelestis doctrina servatur. Derselbe Gedanke steht ep. 74, 10: si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus rel.

ecclesia principalis mit der andern cathedra Petri und fügt bei: unde unitas sacerdotalis exorta est.

Um diesen Satz klar zu machen, müssen wir etwas weiter ausholen. Unleugbar denkt sich Cyprian Petrus bereits als den ersten Bischof von Rom, während nach Irenäus und Tertullian, wie wir sahen, Petrus und Paulus die römische Kirche stiften und ihr in Linus, resp. Clemens den ersten Bischof geben lassen. Der römische Stuhl heisst darum bei ihm auch „der Stuhl Petri“ Nun gilt ihm aber weiter Petrus als der lebendige Ausdruck der kirchlichen Einheit. Es ist ein stehender Gedanke bei ihm, Christus habe auf Petrus allein die Kirche gebaut, um auszudrücken, dass er nur Eine, nicht mehre Kirchen errichte. Er will sagen: hätte Christus mehre Personen, etwa alle Apostel zu Fundamenten, zu ersten Steinen gemacht, so gäbe es ebenso viele verschiedene Gebäude, Kirchen neben einander. Nun aber hat er dadurch, dass er nur Petrus zum Fundament, zum ersten Steine machte, gezeigt, dass er bloss Eine Kirche wolle[1]). Hiermit wird Petrus keine höhere Befugniss in der Kirche zugesprochen, als den übrigen Aposteln, vielmehr erklärt Cyprian ausdrücklich dort, wo er seinen Gedanken am ausführlichsten entwickelt, dass die übrigen Apostel dasselbe gewesen, was Petrus, ausgerüstet mit der gleichen Theilnahme an Ehre und Macht. Aber Christus, sagt er, habe mit ihm allein zuerst an-

---

1) Am ausführlichsten entwickelt er diesen Gedanken de unit. eccl. c. 4: super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. Derselbe Gedanke wiederholt sich kurz ep. 73, 7: super quem (Petrum) aedificavit ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit; n. 11: quae (ecclesia) una est et super unum, qui et claves eius accepit, Domini voce fundata est. Genau so fasst auch Firmilian (ep. 75, 16 f.) Matth. 16, 18, indem er Stephan vorwirft, durch die Anerkennung der häretischen Taufe erkenne er die häretischen Gemeinschaften als berechtigte Kirchen an, und so müsse er auch verschiedene Fundamente annehmen, während Christus nur Eine Kirche auf den Einen Petrus gegründet habe. nicht etwa mehre auf mehre Fundamente.

gefangen, um zu zeigen, dass es nur Eine Kirche geben könne. Das bedeuten die Worte: der Ursprung der (seitdem bestehenden kirchlichen) Einheit beginnt mit Einem, der Anfang (der Kirche) geht von der Einheit aus. Mit andern Worten: mit Petrus hat die Kirche ihren Anfang genommen, er ist der lebendige Beweis ihrer Einheit, oder, um eine bei Cyprian freilich nicht vorkommende Analogie zu gebrauchen: wie die Existenz Eines ersten Menschenpaares für die Einheit des Menschengeschlechtes beweisend ist, so die Gründung der Kirche auf Petrus allein für die Einheit der Kirche.

Es lag nahe, aus dieser Stellung des Petrus eine höhere Gewaltfülle herzuleiten, so dass er nicht bloss der lebendige Ausgangspunkt der kirchlichen Einheit gewesen wäre, sondern auch, im Besitze einer monarchischen Machtbefugniss über die andern Apostel, ihr Vertreter und Leiter. Die Thatsache, dass Cyprian eine solche Folgerung nicht zog, sondern das gerade Gegentheil davon behauptete, ist der sicherste Beweis dafür, dass man zu seiner Zeit von einer monarchischen Verfassung der Kirche noch nichts wusste[1]). Dass er allen Aposteln die gleiche Ehre und Macht zuschrieb, und zwar gerade dort, wo er von der einzigartigen Stellung des Petrus redet, sahen wir bereits.

---

1) Diesen Mangel empfand man später und fälschte darum die berühmte oben angezogene Stelle de unit. eccl. c. 4 in der bekannten Weise, indem man die Worte einschob: et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, während man die andern wegliess: (apostoli) pari consortio praediti et honoris et potestatis; sowie auch später einschaltete, der verlasse die Kirche: qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit. Es beruht nur auf dogmatischer Tendenz, wenn noch heutzutage Peters S. 263 f. die Aechtheit jener Einschiebsel für möglich hält. Das Wort primatus gebraucht Cyprian wirklich ep. 71, 3, wo er sagt, Petrus habe sich dem lange nach ihm berufenen Paulus gegenüber nicht auf seinen primatus bezogen. Hier bedeutet primatus aber nicht einen Vorrang an Macht, sondern bloss die Anciennität der Berufung, wie der Zusammenhang klar zeigt: nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam vindicavit sibi aliquid insolenter ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere rel.

In den Bischöfen erblickt Cyprian die Nachfolger der Apostel. Wie er also diese die gleiche Macht mit Petrus besitzen lässt, so die übrigen Bischöfe dieselbe Macht mit dem römischen. Darum fasst er auch die an Petrus gerichteten Worte: ich sage dir, du bist Petrus u. s. w. als den Ausspruch auf, mit dem Christus den Episkopat einsetzte, durch welchen die Kirche ihren Bestand habe und regiert werde[1]). Keine besondere Macht also wurde nach seiner Lehre damals dem Petrus verliehen, die nicht auch die andern Apostel, und ihre Nachfolger, die Bischöfe, erhalten hätten. Aber zu Petrus allein wurden sie vorläufig gesprochen, um die Einheit auszudrücken. In diesem Sinne heisst es auch ep. 43, 5, es gebe Einen Gott, Einen Christus, Eine Kirche, Einen Lehrstuhl auf Petrus gegründet; einen andern Altar und ein neues Priesterthum könne man neben dem Einen nicht errichten. Hier soll der „Eine Lehrstuhl auf Petrus gegründet" nicht etwa den römischen bedeuten, als den obersten für die ganze Kirche, sondern den bischöflichen Lehrstuhl, der gleich dem Altare in jeder Theilkirche zu finden ist, und der auf Petrus allein gegründet wurde, den Petrus allein zuerst erhielt, damit so die Einheit der Kirche geoffenbart werde. Cyprian handelt in jenem Briefe von dem Versuche, zu Carthago einen neuen Altar, eine neue Cathedra zu errichten, und gegen diesen Versuch richtet er obige Ausführung, dass die Kirche, nämlich jede einzelne Kirche nur Einen Altar und Einen Lehrstuhl haben könne.

So erscheint also Petrus immer nur als der lebendige Ausgangspunkt der Einen Kirche, als der persönliche Beweis ihrer Einheit. Und auf diese Weise wird es denn auch klar, warum Cyprian die römische Kirche als die Kirche des Petrus die Urkirche nennt, von welcher die Einheit der Bischöfe ihren Ursprung nahm. Insofern hat die Einheit der Bischöfe seiner

1) Ep. 33, 1: Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico — in coelis. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, rel.

Anschauung gemäss in Rom begonnen, als sie in Petrus ihren Anfangspunkt besass, welcher der römischen Kirche erster Bischof war. Nachdrücklich hebt Cyprian dies hervor, da er von dem Plane der Novatus-Partei redet, den Bischof von Rom im Widerspruch zu dem von Carthago für sich zu gewinnen, also „die Einheit der Bischöfe durch ihre trügerische Verwegenheit zu zerstören", wie er bald nachher sagt. Das ist also die Tendenz jener viel besprochenen Stelle, dass der Verfasser sagen will: sie versuchen selbst von dort aus die Einheit zu zerstören, von wo aus sie in der Person des Petrus geschichtlich ihren Ursprung genommen hat.

Kaum der Erinnerung bedarf es, dass die folgenden Worte, zu den Römern, deren Glauben der Apostel schon gepriesen, könne der Unglaube keinen Zutritt haben, nichts weniger als eine Unfehlbarkeitserklärung für den römischen Bischof sein sollen. Es ist hier nicht von dem Bischofe, sondern von den „Römern" die Rede, wie auch Röm. 1, 8, und handelt es sich Cyprian nur darum, die Festigkeit der Römer mit einer Art captatio benevolentiae zu preisen und seine Zuversicht zu begründen, dass sie die schismatische Partei entschieden abweisen würden[1]). Als das Cornelius nicht sofort mit der Entschiedenheit that, wie Cyprian es erwartet hatte, gab dieser seinem römischen „Collegen" recht eindringliche Ermahnungen, die Würde und Kraft des bischöflichen Amtes zu wahren und nicht bloss gegen Heiden und Juden, sondern auch gegen die Häretiker fest zu bleiben (ep. 59, 1).

---

1) Dass man in Rom sich auf jene Stelle gern berief, um eine grosse Glaubensfestigkeit für sich in Anspruch zu nehmen, ohne dass man dabei an eine sog. lehramtliche Unfehlbarkeit des Bischofes dachte, ersieht man aus den S. 288 angeführten Worten ep. 30, 2 aus einer Zeit, in welcher es gar keinen römischen Bischof gab. Endlich ist die zuversichtliche Annahme, dass etwas nicht geschehen könne, natürlich sehr zu unterscheiden von dem dogmatischen Glauben an die absolute Unmöglichkeit einer Sache. Sonst würde ja auch z. B. Rufin den römischen Bischof Anastasius für sündeunfähig erklärt haben, wenn er an ihn schreibt (apol. ad Anast. n. 1), er sende ihm diese Apologie, non ut de sancta mente tua, quae velut quoddam Dei sacrarium aliquid iniquum non recipit, maculam suspicionis abstergerem rel.

Neben den besprochenen Stellen, die nur auf Grund grober Missverständnisse und theilweise Textesfälschungen zu Gunsten des Universalepiskopates und der Unfehlbarkeit des Papstes gedeutet werden können, kommen die andern für denselben Zweck verwertheten kaum in Betracht, weil bei ihnen die Missdeutung noch offener zu Tage liegt. So pflegt gesagt zu werden, Cyprian nenne ep. 45, 1 die römische Kirche „Wurzel und Mutter“ aller Kirchen. Hiermit wäre nun noch nichts bewiesen, indem diese Benennung Rom zunächst nur als den Anfang, den Ausgangspunkt des ganzen Kirchenwesens oder hierarchischen Verbandes, aber noch nicht als Oberhaupt aller Kirchen bezeichnen würde. Aber Cyprian spricht an jener Stelle einen völlig andern Gedanken aus. Er sagt, die Novatianer in Rom verschmähten nicht bloss „den Schoss und die Umarmung der Wurzel und Mutter“, sondern hätten sich sogar einen neuen Episkopat errichtet[1]). Die römische Kirche wird hier nur gegenüber den abtrünnigen römischen Gemeindemitgliedern als Wurzel und Mutter bezeichnet, oder, ohne Bildersprache: es wird von ihnen gesagt, sie hätten sich nicht bloss von der Kirche getrennt, aus welcher sie stammten, sondern sich sogar eine neue errichtet. Wie die römische Kirche, so ist auch jede andere Einzelkirche für ihre Angehörigen die „Wurzel und Mutter“ Es ist darum nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn Cyprian (ep. 59, 14) von der Partei des Novatus sagt, sie habe in Rom nichts zu thun; wenn sie Reue empfände, wisse sie, „wohin sie zurückzukehren habe“; er meint: zu ihrer „Wurzel und Mutter“, nicht der Kirche von Rom, sondern der von Carthago, von welcher sie ausgegangen[2]).

---

1) Non tantum radicis et matris sinum atque complexum recusavit, sed etiam episcopum sibi constituit rel. Aehnlich ep. 48.

2) Optatus von Milevä, der sich viel an Cyprian anlehnt, definirt darum auch de schism. Donat. I, 11 den Begriff Schismatiker: qui se separant a radice matris ecclesiae, in dem Sinne: die die Wurzel, aus der sie hervorwuchsen, verliessen, um eine neue Kirchengemeinschaft zu bilden, welche darum ihren Ursprung nicht bis auf Christus und die Apostel zurück nachweisen kann. In demselben Sinne begründet er I, 28 die Behauptung, dass die Katholiken keine Schismatiker seien, mit den Worten: qui et in radice manemus et in toto orbe terrarum cum omnibus sumus.

Nach Cyprian, heisst es weiter, bestehe die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche in der Gemeinschaft mit dem Papste. Man beruft sich hierfür auf den mehre Male, wie ep. 55, 1 vorkommenden Ausdruck: „in Gemeinschaft stehen mit Cornelius, d. h. mit der katholischen Kirche“ Dieser Ausdruck kömmt aber wieder nur vor mit Bezug auf das römische Schisma des Novatian. Dem katholischen Bischofe steht nach der Ausdrucksweise Cyprians der Pseudobischof gegenüber. Wer es mit jenem hält, hält es mit der katholischen Kirche; wer mit diesem, mit einer schismatischen Gemeinschaft. Was hier von der Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe gesagt wurde, galt auch von jedem andern. Wer zu Carthago Gemeinschaft hielt mit Cyprian, stand in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, wer mit Fortunatus, befand sich ausser derselben. Diese Ausdrucksweise ist ja selbst nach dem heutigen Sprachgebrauch noch geläufig. Damals wurde aber ecclesia catholica sogar bestimmt jede Einzelkirche genannt, welche in Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen stand. Die Novatianer bekannten darum bei ihrer Rückkehr, Cornelius sei der „erwählte Bischof der h. katholischen Kirche“, und prinzipiell, es gebe „Einen Gott, Einen Christus, Einen h. Geist, Einen Bischof in der katholischen Kirche“ [1]). Letzteres sollte natürlich heissen: in jeder einzelnen katholischen Kirche kann es nur Einen rechtmässigen Bischof geben. Wie also der Ausdruck: mit Cornelius, d. h. mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft sich befinden, zu verstehen sei, dürfte hierdurch nur um so mehr erhellen.

Die gröbste Missdeutung, welche sich durch die ganze curialistische Literatur des Mittelalters hindurchzieht, hat endlich die Stelle ep. 59, 5 erfahren, wo Cyprian sagt, nur dadurch seien die Häresien und Spaltungen entstanden, dass man dem Priester Gottes nicht gehorche, und nicht Ein Priester (sacerdos) zur Zeit in der Kirche als Richter an Christi Statt angenommen werde. An dieser Stelle jenes Briefes, den Cyprian an Cornelius richtet über das Schisma zu Carthago, redet er, wie nach dem

---

1) Ep. Cypr. 49, 2. Nach diesem Sprachgebrauche legt sich auch z. B. Augustinus (ep. 49) den Titel bei „Bischof der katholischen Kirche“, in dem Sinne von unserm „katholischer Bischof“.

Gesagten kaum bemerkt zu werden braucht, von dem Gehorsam gegen den Bischof und von dem Attentat auf die Einheit der Einzelkirche. Die curialistische Deutung des sacerdos Dei auf den Papst ist etwas nicht nur für Cyprian, sondern für jene Zeit überhaupt geradezu Ungeheuerliches.

Wir haben absichtlich die Aeusserungen Cyprians gegen Stephan im Streite wegen der Ketzertaufe bei Seite gelassen, weil man sie in curialistischer Tendenz als parteiisch und leidenschaftlich zu verdächtigen pflegt[1]). Aus einer objectiven und zusammenhangenden Darlegung der Lehre Cyprians erhellt aber auf den ersten Blick, dass er in jenem Streite seiner eigenen Anschauungsweise nicht untreu geworden ist, sondern consequent ihr gemäss gehandelt hat. Die Apostel alle mit gleicher Ehre und Macht ausgerüstet, die Bischöfe, ihre Nachfolger, jeder selbstständig und unabhängig von dem andern seine Kirche verwaltend, der von Carthago wie der von Rom, zugleich aber alle gleichberechtigte Mitglieder des Bischofscollegiums der ganzen Kirche und darum in gleicher Weise verpflichtet, dort einzugreifen, wo ein bischöflicher College der kirchlichen Ueberlieferung untreu wird — das ist die Kirchenverfassung, wie sie uns aus den Schriften Cyprians so bestimmt wie möglich entgegentritt. Gemäss dieser Anschauung musste er gegen den römischen Collegen Stephan sich erheben, als dieser, wie Cyprian meinte, um eine verkehrte Lehre in Aufnahme zu bringen, herrisch und eigenmächtig sich erlaubte, alle, welche sie nicht annehmen wollten, aus der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Nicht bloss die Lehrdifferenz wegen der Ketzertaufe war es, die ihn gegen Stephan auftreten liess; denn unbeschadet derselben, meinte er, könne die kirchliche Einheit fortbestehen. Was ihm

---

1) Ist diese Tendenz doch noch in neuerer Zeit so weit gegangen, den ganzen Streit zwischen Cyprian und Stephan aus der Geschichte auslöschen zu wollen. So Tizzani La celebre contesa fra s. Stephano et s. Cipriano. Roma 1862. Schon Aug. ep. 93, 38 sq. erwähnt, dass Einige jenen ganzen Streit für erdichtet hielten, erklärt sich aber selbst gegen diese Annahme, meint indess, man könne wohl von einem solchen Manne wie Cyprian annehmen, dass er seinen Irrthum widerrufen habe, wenn davon auch in der Geschichte nichts zu lesen stehe.

unerträglich erschien, war der Anspruch Stephans, dass alle Bischöfe nach der römischen Praxis, der angeblichen Tradition Petri und Pauli sich richten sollten. Das war in seinen Augen Anmassung und Selbstüberhebung, und gab er dem römischen Collegen auf seiner grossen afrikanischen Plenarsynode zu verstehen, er benehme sich, als sei er „der Bischof der Bischöfe“, d. h. der Oberbischof der ganzen Kirche. Eine solche rechtliche Stellung sich beizulegen, fiel natürlich Stephan nicht ein, weil die Vorstellung davon damals selbst in Rom noch nicht existirte. Aber, und das allein behauptet Cyprian, er benahm sich so, als ob er eine solche monarchische Stellung beanspruche. Und hiergegen verwahrte sich der Bischof von Carthago in seinem Namen wie in dem seiner Collegen. So hat man demnach bei einer richtigen Darstellung seiner Lehre keinen Widerspruch anzunehmen zwischen seinen frühern Anschauungen und seiner spätern Handlungsweise. Alles ist vielmehr bei ihm klar und consequent. Widersprüche entstehen erst, und zwar nicht bloss zwischen seiner frühern Lehre und seinem spätern Auftreten, sondern auch in jener selbst, wenn man das damals noch nicht existirende Papalsystem in seine Aussprüche hineinzudeuten sucht.

Um die damalige Bedeutung und Stellung der römischen Kirche richtig zu bezeichnen, müssen wir noch hervorheben, dass nicht Cyprian allein dem Episkopalsystem huldigte. Wie er, so dachte und handelte die ganze afrikanische Kirche, desgleichen Firmilian von Cäsarea mit den Kleinasiaten, Dionysius von Alexandrien, wie sich bald ergeben wird, und die kirchlichen Zeitgenossen überhaupt. Keiner der römischen Bischöfe, mit denen er correspondirte, weder Cornelius, noch Lucius, noch Stephan, protestirte gegen Cyprians Lehre von der Kirche. Sie nahmen es als selbstverständlich hin, von ihm einfach als Collegen und Brüder behandelt zu werden. Selbst Stephan, welcher ihn excommunicirte, that dies nur auf Grund seiner Lehre von der Ketzertaufe, nicht aber, weil er ihn nicht als seinen Oberhirten anerkennen wollte. Bloss die Tradition Petri und Pauli machte Stephan als das Entscheidende geltend, nicht seine höhere Jurisdictionsgewalt, und noch weniger seine lehramtliche Infallibilität. Galt demnach auch damals unbestritten die römische Kirche als die angesehenste der ganzen Welt, und erklärt

sich hieraus das herrische Auftreten Stephans zur Genüge, so ist doch der höchst wesentliche Unterschied festzuhalten, der zwischen dem angesehensten Mitgliede eines Collegiums besteht, welches aus Gleichberechtigten gebildet wird, und einem Vorgesetzten, der, mit höherer Gewalt ausgerüstet, die Uebrigen als seine Untergebenen zu behandeln hat. Erstere Stellung kam nach damaliger Anschauung dem Bischofe von Rom zu, letztere nicht.

XXIV

Durch Kampf zum Frieden.

Inzwischen war Valerian (253—260) auf den römischen Kaiserthron gelangt. Kein Kaiser vor ihm, so meldet Dionysius von Alexandrien [1]), nicht einmal die, welche offen Christen gewesen sein sollen, bewies eine solche Menschenfreundlichkeit und Milde gegen die Diener Gottes wie er im Anfange seiner Regierung. Seine eigene Familie war voll von Frommen und glich einer Kirche Gottes. Dann aber soll der Lehrer und Vorsteher der ägyptischen Magier ihn zur Verfolgung der Christen bewogen haben [2]). 257 erschien sein erstes Edict, welches die gottesdienstlichen Versammlungen verbot und Bischöfe und Priester zu verbannen befahl. Bald wurde diese Massregel auf alle Christen ausgedehnt. In Rom selbst begann die Verfolgung und pflanzte sich dann auch dem kaiserlichen Willen gemäss in den Provinzen fort. Eines ihrer ersten Opfer war vielleicht Stephan, der Bischof von Rom selbst, auf welchen die römischen Behörden naturgemäss zuerst ihr Augenmerk richteten. Gewiss ist freilich

---

1) Bei Eus. VII, 10.

2) Mason The persecution of Diocl. p. 113 will den besondern Character der Valerianischen Verfolgung darin finden, dass dieser Kaiser bleibende Gesetze gegen die Christen habe begründen (d. h. also die Verfolgung in Permanenz erklären) wollen. Indess war es wohl die Absicht aller Kaiser, welche das Christenthum auszurotten suchten, dass ihre Edicte so lange gehandhabt werden sollten, bis der Zweck erreicht war. Nur das ist richtig, dass von V. zuerst eine ganz specificirte Gesetzgebung gegen die Christen herrührt.

nur, dass er bald nach dem Erlasse jenes Edictes, noch im J. 257 gestorben ist [1]).

Seinem Nachfolger Xystus II. (Ende August 257 bis 6. August 258) war eine sehr kurze, aber um so schwerere Amtsperiode beschieden, weil sie mitten in die Valerianische Verfolgung fiel. Der Bischof wurde selbst ein Opfer derselben. Im J. 258 erliess der Kaiser nämlich ein neues, weit schärferes Edict, nach welchem die Bischöfe, Priester und Diakonen hingerichtet werden, Senatoren und römische Ritter, wenn sie dem Christenthum nicht entsagten, Würde und Vermögen verlieren, bei fortgesetzter Hartnäckigkeit aber auch getödtet werden, die Matronen, des Vermögens verlustig, verbannt, die Beamten und Diener des kaiserlichen Hofes zur Deportation verur-

1) Seine Enthauptung auf der bischöflichen Cathedra in den Katakomben wird erst in den spät. nach de Rossi Roma sott. I, 202 gegen das 8. Jahrh., entstandenen Akten seines Martyriums erzählt, und beruht ohne Zweifel auf einer Verwechslung mit seinem Nachfolger, auf den auch das jetzt de S. Stephano überschriebene Epitaph des Damasus (ep. 10) zu beziehen ist. Nach Analogie mit der Geschichte seines Vorgängers hat das Papstbuch die Nachricht ersonnen, Stephanus sei exilirt, dann wieder zurückberufen, jedoch abermals in's Gefängniss geworfen worden, während der Felic. Katalog noch einfach erzählt: martyrio coronatur. Ueberhaupt rechnet ihn erst das fälschlich Hieronymus zugeschriebene Martyrologium zu den Blutzeugen, während die frühern Schriftsteller übereinstimmend von seinem Martyrium nichts wissen. Vgl. Lipsius Chronol. S. 214, der das Martyrium des Stephanus gänzlich in Abrede stellt. Möglich, dass Stephanus gleich seinem Vorgänger Cornelius in der Verbannung zu Grunde ging. Nach einem Elogium des B. Damasus und den Act. Steph. fand ein gewisser Tarsicius, der die h. Eucharistie in die Stadt tragen sollte und, von Heiden ergriffen, bei dieser Gelegenheit den Tod erlitt, unter Valerian sein Grab in St. Kallist. Damasus stellt ihn mit dem Protomartyr Stephanus zusammen. De Rossi Roma sott. II, 87 (cf. 7 ff.) hält es mit Recht für möglich, dass durch ein Missverständniss dieser Zusammenstellung der röm. B. Stephanus zum Martyrer gemacht worden sei. Ein positives Zeugniss gegen das Martyrium des Stephanus könnte man in den Worten des Pontius, des Diakon und Biographen Cyprians (Vita Cypr. n. 14) finden: de Xisto bono et pacifico sacerdote ac propterea beatissimo martyre rel., durch welche Xystus wohl im Gegensatz zu dem (nach afrikanischer Beurtheilung) streitsüchtigen Stephanus characterisirt werden soll.

theilt werden sollten. Cyprian schreibt an Successus (ep. 80, 1), er habe Boten nach Rom geschickt, um zu hören, was von Valerian über die Christen verfügt worden sei. Nachdem er dann den Inhalt des neuen Edictes in der angegebenen Weise mitgetheilt, bemerkt er, wohl in einer dunklen Ahnung des ihm selbst nun auch bevorstehenden Marterthums, täglich seien die Instructionen an die Provinzialbehörden zu erwarten, nach welchen dieselben Massregeln, wie gegen die Christen in Rom, auch gegen die Provinzialen ergriffen werden sollten. Der römische Bischof Xystus sei bereits am 6. August mit vier Diakonen [1])

1) Die Leseart cum eo diacones quatuor ist der cum eodem Quartum vorzuziehen. Diese Variante aber erzeugte bei Ado und den spätern Martyrologen einen falschen Martyrer Quartus. — Der Felicianische Papstkatalog nennt sechs Diakonen: Felicissimus, Agapetus, Januarius, Magnus, Vincentius, Stephanus. Wenn in der Katakombe des Prätextatus in der Nähe der Todesstätte des Bischofes Xystus Inschriften gefunden wurden mit den Namen: Januarius, Agatopus, Felicissimus, so beziehen diese sich wohl sämmtlich auf Opfer der Valerianischen Verfolgung, und ist Januarius nicht der älteste Sohn der Felicitas, die gemäss der Legende mit ihren sieben Söhnen unter Mark Aurel gestorben sein soll, wie Kraus Roma sotter. S. 81 ff. nach de Rossi behauptet. Vielmehr, da Felicissimus und Agapet schon nach einer Inschrift des Damasus Leidensgefährten des Xystus waren, auf einer jener Inschriften in der Katakombe des Prätextatus aber Januarius mit ihnen verbunden erscheint, so dürfte der dritte Diakon gefunden sein. Als den vierten könnte man den berühmten Laurentius betrachten, zumal der dem Cyprian erstattete römische Bericht doch auch dieses später so berühmt gewordenen Martyriums gedacht haben muss. Auf diese Weise wären die vier Diakonen, die auch nach jenem Bericht (Xystum in cimiterio animadversum sciatis VIII. id. Aug. die et cum eo diacones quatuor) nicht gerade an demselben Tage mit ihrem Bischofe gestorben zu sein brauchen, ermittelt. Da Laurentius über die andern hervorragte, ward er bald von seinen Genossen gesondert, und so blieben jene drei übrig, welche der Felicianische Papstkatalog auch an die Spitze stellt. Wie er an die drei folgenden Namen kam, wissen wir nicht. Sie klingen etwas nach willkürlicher Erfindung, als wenn durch sie auf das Martyrium angespielt werden sollte. Nach Lipsius Chronol. S. 121 hätten selbst Felicissimus und Agapet ursprünglich nichts anderes mit Xystus gemein gehabt, als den Gedächtnisstag, und wären die mit diesem getödteten Diakonen völlig unbekannt, Laurentius natürlich ausgenommen. — Unzuverlässig sind auch die erst im Felic. Katalog auf-

im Cömeterium hingerichtet worden. Tag für Tag befleissigten sich die Stadtpräfecten zu Rom dieser Verfolgung, indem sie die Christen tödteten und ihr Vermögen confiscirten.

Hier haben wir aus dem Munde eines unverdächtigen Zeitgenossen die Nachricht, dass der römische Bischof in den Katakomben, also wahrscheinlich beim Gottesdienste überfallen und getödtet wurde [1]). Vier Tage nachher erlitt der römische Diakon Laurentius gleichfalls den Martertod [2]).

---

tauchenden Martyrien des Subdiakon Claudius, Presbyter Severus, Lector Crescentius, Ostiarius Romanus.

1) Die Inschrift des Damasus, von welcher de Rossi (I, 247) Fragmente in dem Cömeterium des Kallistus zu Tage förderte, sowie die vielgestaltige Legende über dieses in Rom so hochgefeierte Martyrium bei Lipsius Chronol. S. 222. Die Angabe der spätern Act. Laurent., Xystus sei erst in's Gefängniss geführt und dann enthauptet worden, kann gegen die bestimmte Mittheilung Cyprians nicht aufkommen. Die Enthauptung fand aber nicht in Kallisti, sondern in Prätextati Statt. Vgl. de Rossi II, 88 sq. — Vielleicht bezieht sich die Nachricht bei Hieron. de vir. ill. c. 53, er habe einen Italiener Paulus kennen gelernt, der als ganz junger Mensch mit einem „Notar" Cyprians in Rom zusammengetroffen sei, auf jene Gesandtschaft des afrikanischen Bischofs.

2) Diese Thatsache ist durch die glaubwürdige depositio martyrum bei dem Chronisten von 354 hinreichend verbürgt, während die Erzählung von der Verbrennung des Laurentius auf glühendem Roste erst in der spätern Legende (schon bei Aug., Leo etc.) vorkömmt und vielleicht aus dem Epitaph des Damasus entstand: Verbera, carnifices, flammas, tormenta, catenas Vincere Laurenti sola fides potuit. Sagenhaft dagegen ist das Martyrium der sog. griechischen Martyrer: Hippolytus, Hadrianus, Paulina, Neo, Maria, Eusebius, Marcellus, welche unter Führung des Erstern, der dann eine Zeit lang in einer Höhle als Mönch gelebt haben soll, aus Griechenland nach Rom gekommen wären und, wie noch de Rossi Roma sott. III, 193 sqq. auf Grund von Elogien aus dem 5. oder 6. Jahrh. annimmt, unter Valerian gelitten hätten. Vielleicht verdankt diese Legende der bei Eus. VI, 46 erwähnten Thatsache ihre Entstehung, dass Dionysius von Alexandrien einen Brief durch Hippolytus nach Rom gelangen liess. Möglich auch, dass die Thatsache eines Martyriums derselben zu Grunde liegt. Man kann daran erinnern, dass Damasus ein Epitaph (carm. 22) auf einen in Rom gemarterten, zu seiner Zeit nicht mehr gekannten Griechen dichtete, oder daran, dass er carm. 33 der Bekenner gedenkt, „welche Griechenland sandte" — Nur kann man

Während seiner kurzen Amtsthätigkeit unter den Schrecken der Valerianischen Verfolgung hatte Xystus auch mancherlei innere Kämpfe zu bestehen. Wir sind darüber unterrichtet durch den regen Briefwechsel, welchen der geistig hervorragendste Bischof der damaligen Zeit, Dionysius von Alexandrien mit ihm unterhielt. Zunächst war der Streit wegen der Ketzertaufe noch nicht erledigt. Dionysius setzte dem neuen Bischof von Rom die Streitfrage auseinander und machte ihn aufmerksam auf die Wichtigkeit der Sache. Er erinnerte ihn daran, dass grosse Synoden sich für die Ungültigkeit der Ketzertaufe entschieden hätten[1]).

In einem Briefe an den römischen Presbyter Philemon, dessen oben bereits gedacht wurde, beschäftigt er sich eingehend mit dem Verhältniss der Kirche zur Häresie. Er erzählt, wie ein Presbyter ihn von der Lektüre häretischer Schriften habe abhalten wollen, weil dieselben für ihn gefährlich werden könnten, wie er aber dann durch ein göttliches Gesicht dazu aufgefordert worden sei, als Einer, der alles zu prüfen und zu beurtheilen verstehe. Nachdem er dann kurz alle Häresien besprochen, erwähnt er, dass der „Papst" von Alexandrien, Heraklas allerdings auch zurückkehrende Häretiker nicht wiedergetauft habe. Aber das seien solche gewesen, die vor ihrem Uebertritte zur Häresie die Taufe empfangen hätten. Nach einer ausführlichen Behandlung der Frage, berichtet Eusebius, habe er damit geschlossen zu sagen, die Afrikaner hätten nicht erst jetzt

---

hinsichtlich des Laurentius zweifeln, ob der 10. August sein Todes- oder sein Begräbnisstag gewesen sei. Dieses Datum ist in der depositio martyrum notirt, vier Tage nach dem Gedächtnisstage des Xystus, welcher der Todestag war. Vielleicht wurden aber beide Martyrer noch am Tage ihrer Ermordung in der Stille beigesetzt. Dass sonst bei den Depositionsverzeichnissen an die Begräbnisstage zu denken sei, scheint daraus hervorzugehen, dass die Translation der Gebeine Petri und Pauli auf den 29. Juni angesetzt wird. Wahrscheinlich gehört auch in diese Zeit Tarsicius, auf welchen Damasus ein Epitaph dichtete. Er stellt ihn mit dem Erzdiakon und Erzmartyr Stephanus zusammen und preist ihn, dass er lieber den Tod erduldet, als die h. Eucharistie, die er zur Stadt trug, den Heiden ausgeliefert habe. Vgl. S. 347.

1) Bei Eus. VII, 5.

die Sitte des Wiedertaufens der Häretiker aufgebracht, sondern auch in frühern Zeiten sei in sehr volkreichen Kirchen auf den Synoden von Ikonium[1]) und Synada und sonst ebenso entschieden worden. Er möchte es nicht übernehmen, diese Beschlüsse umzustossen und dadurch Streit und Eifersucht zu erregen; denn es stehe geschrieben: Du sollst die Grenzmarken deines Nachbars nicht versetzen, welche deine Väter aufgerichtet haben[2]).

Ein anderes Schreiben richtete Dionysius von Alexandrien an den römischen Presbyter, nachmals Bischof Dionysius, aus dem nach dem Urtheil des Eusebius (VII, 7) hervorging, ein wie gelehrter und bewundernswerther Mann dieser Nachfolger des Bischofes Xystus gewesen sei. Das Schreiben handelte gleichfalls von der Taufe der Häretiker und berührte nebenbei das Novatianische Schisma.

Ausser diesen auf die noch immer ungelöste Frage über die Ketzertaufe bezüglichen Briefen richtete Dionysius noch einen an Xystus, in welchem er sich dessen Rath und Ansicht erbat. Ein Christ von Alexandrien, welcher schon vor seinem Amtsantritt und vielleicht schon vor dem seines Vorgängers Heraklas als Mitglied der Kirche gegolten, so berichtet er, warf sich, da er einer Taufhandlung beigewohnt, ihm weinend zu Füssen mit der Erklärung, die Taufe, welche er bei den Häretikern empfangen, habe mit der kirchlichen Taufe gar nichts gemein, sie sei voll von Blasphemie und Gottlosigkeit gewesen. Der Bitte dieses Mannes, fährt Dionysius fort, nun die kirchliche Taufe zu empfangen, habe er kein Gehör gegeben, sondern entschieden, die so lange gepflegte kirchliche Gemeinschaft sei zu dem Ersatze des Fehlenden ausreichend. Wer so oft der eucharistischen Feier beigewohnt und den Leib und das Blut Christi genossen, den wage er nicht erst zu taufen, er habe den Mann

---

1) Diese Synode von Ikonium ist nicht, wie Lipsius Chronol. S. 218 f. will, von der Synode in derselben Stadt zu unterscheiden, von welcher Firmilian ep. 75, 7. 19 redet; sie wurde von „frühern Bischöfen" gehalten, wie Dionysius sagt, schon vor „langer Zeit" (iam pridem) nach der Aeusserung Firmilians, der aber selbst noch Theil genommen hatte. Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 107.

2) Bei Eus. VII, 7.

geheissen, nur guten Muthes wie früher zur Communion zu gehen. Dies wolle derselbe aber durchaus nicht, und sei er kaum dahin zu bringen, dem Gottesdienste beizuwohnen.

Endlich erwähnt Eusebius (VII, 9) noch einen Brief des Dionysius und der alexandrinischen Kirche an Xystus und die Kirche von Rom, welche die Tauffrage ausführlich behandelte, theilt aber nichts von dem Inhalte dieses Briefes mit, obwohl er unter allen Briefen des Dionysius über diesen Gegenstand als ein amtliches Aktenstück von Kirche zu Kirche vermuthlich der wichtigste war.

Wie Xystus sich in dieser schwierigen Frage verhalten habe, davon erfahren wir nichts. Die schroffen Massregeln seines Vorgängers Stephan hat er jedenfalls nicht aufrecht erhalten, da von einer Kirchentrennung zwischen Rom einerseits und Afrika und Kleinasien anderseits in der Folge nichts verlautet. Ausserdem muss hervorgehoben werden, dass die Entscheidungen und Massregeln Stephans auf den ausser dem Streite stehenden Bischof Dionysius von Alexandrien gleichfalls keinen Eindruck gemacht hatten. Warnend und die afrikanische Praxis vertheidigend schreibt er an die römischen Presbyter und den Nachfolger Stephans auf dem bischöflichen Stuhle. Nur in dem seltsamen Falle, da Jemand von der Ungültigkeit seiner Taufe überzeugt die kirchliche Taufe begehrt, und seine, des zuständigen Bischofes, Entscheidung den Betreffenden nicht zu beruhigen vermag, wünscht er Rath und Meinung seines „Bruders“ Xystus zu hören. Vermuthlich erwartete er gerade von dem römischen Bischofe ein zustimmendes Urtheil, weil die Wiedertaufe der römischen Ueberlieferung widersprach, obschon auch Cyprian von seinem Standpunkte aus prinzipiell dieselbe Entscheidung gefällt hätte, indem er solche, die einmal auf Grund einer ungültigen Taufe zur Kirchengemeinschaft zugelassen waren, nicht wiedergetauft wissen wollte.

In dem ersten Briefe, den er an Xystus richtete, berührte Dionysius eine trinitarische Streitigkeit, die zu Ptolemais in der Pentapolis erregt worden sei, die Eusebius (VII, 6) als Sabellianische Häresie bezeichnet[1]). Er berichtet, brieflich

1) Es wurde bereits bemerkt, dass Sabellius römischer Presbyter

und mündlich sei von beiden Parteien die Angelegenheit ihm vorgetragen worden, und er habe dann seinerseits nach Kräften sich in einer ausführlichen Abhandlung über die Frage verbreitet, von der er eine Abschrift beilege. In dem Briefe an Xystus selbst begnügt er sich damit, die zu Ptolemais auftauchende Lehre als voll von Injurien gegen die drei göttlichen Personen zu brandmarken. Die zwischen ihm und Xystus' Nachfolger, dem römischen Dionysius aus Anlass dieses trinitarischen Streites ausbrechende Differenz wird später zur Sprache kommen.

Nach dem Tode des Xystus (6. August 258) scheint die fortdauernde Verfolgung die sofortige Wahl eines Nachfolgers verhindert zu haben. Denn der Liberianische Katalog meldet, bis zum 21. Juli 259 sei die römische Kirche durch die Presbyter verwaltet worden. Dann aber wurde der eben mehrfach erwähnte Dionysius gewählt, unstreitig das gelehrteste und hervorragendste Mitglied des römischen Presbyteriums. Er regierte bis zu Ende des J. 268 [1]).

Ihm war eine ruhigere Amtszeit beschieden als seinem Vorgänger, welcher der Valerianischen Verfolgung zum Opfer fiel. Schon 260 erliess Gallienus (260—268) sein Edict, wonach den Christen zum ersten Mal das Recht freier Religionsübung im römischen Reiche bewilligt, und die ihnen entrissenen Kirchen und Friedhöfe wieder herausgegeben werden sollten [2]). Auf eine Neuordnung der kirchlichen Verbände zu Folge dieser Restitution wird sich wohl beziehen, wenn der Felicianische Katalog von Dionysius berichtet, er habe die Kirchen und Friedhöfe unter die Presbyter vertheilt und die Pfarreien eingerichtet. So gestaltete sich seine Zeit als eine Zeit des äussern Friedens und der Wiederherstellung des kirchlichen Lebens nach mehrjähriger Verwirrung und Zerstörung. Innere Kämpfe aber, theologische Streitigkeiten blieben ihm nicht erspart.

Zunächst scheint der Streit wegen der Ketzertaufe noch

---

war, und nur durch ein Missverständniss dieser Stelle seine Person mit Ptolemais in Verbindung gebracht wurde.

1) Der Liberianische Chronist bezeichnet den 27. Dezember als seinen Depositionstag.

2) Eus. H. E. VII, 13.

nicht völlig beseitigt gewesen zu sein. Eusebius wenigstens erwähnt unter den von Dionysius von Alexandrien geschriebenen Briefen auch einen an Dionysius von Rom über einen gewissen Lucian (VII, 9). Wer dieser Lucian gewesen, und welchen Inhalt jener Brief gehabt habe, meldet der Kirchenhistoriker zwar nicht. Aber da Optatus von Milevä als Nachfolger Cyprians einen Lucian aufführt[1]), so liegt die Vermuthung nahe, jener Brief habe über diesen Bischof von Carthago und sein Verhalten in der Tauffrage gehandelt, zumal da Dionysius auch mit Xystus in lebhafter Correspondenz wegen dieser Frage gestanden hatte.

Sicher ward Dionysius gleich im Beginne seiner Amtsführung in die trinitarische Fehde verwickelt, über welche Dionysius von Alexandrien schon an seinen Vorgänger Xystus berichtet hatte. Da nämlich die sabellianisch gesinnte Partei nicht nachgeben wollte, sah der Bischof von Alexandrien als Bischof der Hauptkirche jener Provinz sich veranlasst, Briefe gegen ihre Lehre an Ammon, Telesphorus, Euphranor, einen zweiten an Ammon und Euporus zu richten[2]). Diese Briefe erregten Anstoss, und begab sich eine Deputation, nicht etwa von Sabellianern, sondern wenigstens nach Athanasius von Rechtgläubigen, zu dem Bischof Dionysius nach Rom, den alexandrinischen Dionysius der Ketzerei beschuldigend. Der gelehrte römische Bischof liess sich diese Gelegenheit nicht entgehen, seine trinitarische Lehre ausführlich zu entwickeln in einer eigenen Schrift, welche sich hauptsächlich gegen die Sabellianer wandte. Um sicher zu gehen, hatte er vorab die Angelegenheit vor eine römische Synode gebracht, und legte er so formell deren Entscheidung in seiner Schrift nieder[3]). Da auch Dionysius

---

1) De schism. Donat. I, 19.

2) Eus. VII, 26. Der Hauptbrief war gemäss Athan. de sententia Dionys. n. 9 an Ammon und Euphranor gerichtet. Wenn es hier n. 5 heisst, Dionysius von Alexandrien sei gegen die sabellianischen Bischöfe in der Pentapolis aufgetreten, weil ihm die Sorge für jene Kirchen obgelegen, so wird er damit natürlich nur als der Primas jener Kirchenprovinz bezeichnet.

3) Wenn Athan. de synod. n. 45 von den Bischöfen redet, welche dieser Synode angewohnt hätten, so mögen vielleicht einige in

von Alexandrien, der ausserdem noch einen eigenen Brief von seinem römischen Collegen erhielt, in derselben angegriffen wurde, suchte dieser sich zu rechtfertigen in einem Schreiben an den römischen Bischof (?) sowie in seinen vier „Büchern der Anklage und der Vertheidigung" (βιβλία ἐλέγχους καὶ ἀπολογίας)[1]).

Durch diese Verhandlungen trat die Entwicklung der Trinitätslehre in ein neues Stadium. Und auch hier hat Rom wieder im Mittelpunkt der ganzen Bewegung gestanden. In Rom hatte, wie wir früher erzählten, die Schule des Noetus ihren Sitz aufgeschlagen und ihren Einfluss bis auf die Inhaber des bischöflichen Stuhles geltend zu machen gewusst. Die Lehre, dass Vater und Sohn nur verschiedene Benennungen desselben göttlichen Wesens seien, drohte eine Zeit lang in Rom die herrschende zu werden, weil man der heidnischen Vielgötterei gegenüber vor Allem den Vorwurf des Ditheismus vermeiden wollte. Durch die neue, fremdartige Wendung, welche der römische Bischof Kallistus der Noetianischen Lehre gab, indem er unter dem „Sohne" die menschliche Natur Christi verstand, welche die Gottheit, „der Vater" mit sich vereinigt, machte er sich möglich, den Presbyter Sabellius, der die strenge Noetianische Lehre vertrat, aus der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Die Lehre des Kallistus war in Rom, wie es scheint, längst in Vergessenheit gerathen. Denn der römische Gegenbischof Novatian, von dessen Schisma wir früher handelten, erwähnt in

---

Rom zufällig anwesende, oder aus der Umgegend zugezogene Bischöfe an der Synode Theil genommen haben. Möglich aber auch, dass Athanasius, weil die meisten Synoden Bischofsversammlungen waren, diesen Charakter auch auf jene Synode übertrug.

1) Vgl. Athan. l. c. n. 13. 18. Freilich erwähnt Ath. nur an letzterer Stelle die Worte des D. so, als habe dieser jenen Brief an den röm. Bischof geschrieben; das hier allein entscheidende σοί (nach καί!) ist auch wegen der folgenden Aeusserung des D., er würde eine Abschrift des Briefes nach Rom schicken, wenn er eine solche hätte, verdächtig. Wirklich wird auch Athan. De decr. Nic. syn. n. 25 dieselbe Stelle nicht bloss ohne σοί citirt, sondern so, dass dasselbe nicht füglich eingeschaltet werden könnte. Wahrscheinlich handelt es sich um einen der an seine ägyptischen Gegner gerichteten Briefe. So auch Hagemann Röm. Kirche S. 419, während Dittrich S. 93 ff. es zu bestreiten sucht.

seiner Schrift de Trinitate alle vorhandenen Irrlehren über die Trinität und die Christologie, gedenkt aber der sonderbaren Auskunft des Kallistus mit keinem Worte.

Selbst ist er Subordinatianist nach der Art Tertullians und Hippolyts. Er streitet gegen die „Häretiker", welche aus der Lehre von dem Einen Gotte folgern, Christus sei nicht Gott, sondern ein Mensch gewesen, sowie anderseits gegen die Sabellianer, welche dieselbe zum Beweise dafür verwenden, dass Vater und Sohn nicht von einander verschieden, dass der Eine Gott, der Vater, in Christus Mensch geworden sei[1]). Um weder in diese Häresie noch in Ditheismus zu verfallen, glaubt er selbst lehren zu müssen, der Sohn sei derselbe Gott wie der Vater, welcher ihn vor allen Dingen, wann er wollte, aus sich hervorgehen liess, an seiner Gottheit theilnehmend, aber ihm untergeordnet und ihm gehorchend[2]). Ueber den h. Geist weiss er ganz nach der frühern Lehrentwicklung nur wenig zu sagen. Das Wichtigste an der Lehre über ihn ist seine Wirksamkeit, zu der er befähigt wird durch Empfangen vom Sohne, wesshalb er geringer ist als dieser[3]).

Man ersieht aus dieser Schrift, deren Rechtgläubigkeit damals in Rom nicht angegriffen wurde, obwohl die schismatische

---

1) c. 11 sqq. 26 sqq. Dass es in Rom viele Sabellianer gegeben haben muss, ersieht man aus c. 23: Nam usque adeo hunc (Filium) manifestum est in scripturis esse Deum tradi, ut plerique haereticorum, divinitatis ipsius magnitudine et veritate commoti, ultra modum extendentes honores eius, ausi sint non Filium, sed ipsum Deum Patrem promere vel putare. Möglich, dass unter diesen „Häretikern" auch noch manche „Kallistianer" mit einbegriffen waren.

2) c. 18. 22. 26. 27. 31. An letzterer Stelle kömmt sogar Hippolyts Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός vor: Hic ergo, quando Pater voluit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit.

3) c. 16. 29. An ersterer Stelle heisst es ausdrücklich: si a Christo accepit, quae nuntiet, maior ergo iam Paraclito Christus est, quoniam nec Paraclitus a Christo acciperet, nisi minor Christo esset. Minor autem Christo Paraclitus Christum etiam Deum esse hoc ipso probat, a quo accepit; quae nuntiat, ut testimonium Christi divinitatis grande sit, dum minor Christo Paraclitus repertus, ab illo sumit quae ceteris tradit.

Stellung Novatians dazu aufzufordern schien, indem man ihn aus mehr als Einem Grunde für den wiedererstandenen Hippolytus hätte erklären können, dass eine abgeschlossene und allgemein anerkannte Fassung für die Trinitätslehre damals in Rom noch nicht existirte[1]). Die schweren Verfolgungen, namentlich unter Decius und Valerian, und die daraus unmittelbar und mittelbar hervorgegangenen praktisch-kirchlichen Fragen wegen der lapsi und der Ketzertaufe nahmen dann die Gemüther so vollständig in Anspruch, dass die in der dortigen Kirche noch bestehenden Differenzen in der trinitarischen Speculation nicht weiter in Betracht kamen.

Dem Bischofe Dionysius gebührt darum das Verdienst, da die Sabellianische Streitfrage aus Aegypten an ihn gebracht wurde, zwischen Sabellius und seinen Gegnern zum ersten Male die richtige Mitte bezeichnet zu haben, welche speculativ natürlich unbegreifbar, die beiden nebeneinander herlaufenden Reihen biblischer Aussprüche von der Verschiedenheit und der Gleichheit der göttlichen Personen in Einer unzweideutigen Formel vereinigte.

In seinem Briefe, von dem Athanasius uns ein Fragment überliefert hat[2]), wandte sich Dionysius von Rom zunächst gegen die sabellianisch Gesinnten. Dann aber fuhr er fort: nun müsse er auch gegen jene streiten, welche die erhabenste Lehre der Kirche, die göttliche Einheit in drei Kräfte, getrennte Wesen (ὑποστάσεις), Gottheiten zertheilten. Er habe nämlich gehört, dass einige Lehrer des Wortes Gottes in Aegypten so lehrten und gleichsam der Meinung des Sabellius diametral gegenüberständen. Während dieser Vater und Sohn identificire, nähmen jene gleichsam drei Götter an. Mit dem Gott des All, lehrt der römische Bischof, muss das göttliche Wort vereinigt sein, der h. Geist aber in Gott bleiben und wohnen, die göttliche Dreiheit

---

1) Hagemann Röm. Kirche S. 390 ff. macht sich vergebliche Mühe zu zeigen, dass die Schrift nicht Novatian, sondern einem Gesinnungs- und Zeitgenossen des Hippolytus und Schüler des Irenäus angehöre. Dagegen spricht schon die Abfassung in lateinischer Sprache, sowie die Nichtberücksichtigung der eigenthümlichen Form der patripassianischen Lehre bei Kallistus.

2) De decret. Nic. Syn. c. 26.

endlich zusammengefasst werden zu Einem Haupte, dem allmächtigen Gotte des All. Des hohlen Marcion Lehre, der die göttliche Monarchie in drei Prinzipien zerlege, sei teuflisch, nicht aber die Lehre der Jünger Christi. Nicht weniger seien die anzuklagen, welche lehrten, der Sohn sei des Vaters Werk (ποίημα), und der Herr sei geworden, als wäre er eins der wirklich gewordenen Dinge, da die h. Schriften wohl die ihm zukommende Erzeugung (γέννησιν τὴν ἁρμόττουσαν καὶ πρέπουσαν) ihm zuschrieben, aber keine Gestaltung und Verfertigung (πλάσιν τινὰ καὶ ποίησιν). Es sei eine grosse Gotteslästerung, den Herrn in irgend einer Weise für etwas Verfertigtes (χειροποίητον) zu erklären. Denn wenn der Sohn geworden wäre, hätte es eine Zeit gegeben, da er nicht gewesen. Er habe aber immer existirt, da er sich im Vater befinde, und da Christus das Wort, die Weisheit und die Kraft sei; denn diese seien Kräfte (δυνάμεις) Gottes. Wenn darum der Sohn geworden wäre, würde einmal Gott ohne diese Kräfte gewesen sein. Aber er habe nicht nöthig, weiter sich hierüber zu verbreiten, da er an Männer schreibe, die mit dem h. Geist erfüllt seien und wüssten, welche Ungereimtheiten aus der Lehre folgten, der Sohn sei ein „Werk" (ποίημα). Die Urheber dieser Meinung schienen darauf nicht geachtet zu haben. Sprüchw. 8, 22: „Der Herr schuf mich am Anfange seiner Wege" sei nicht so zu deuten. ἔκτισε heisse hier so viel als: er setzte mich den von ihm geschaffenen Werken, die nämlich durch ihn, den Sohn geworden, vor. Es sei nicht gleichbedeutend mit ἐποίησε. Denn ποιῆσαι und κτίσαι unterschieden sich von einander. Darum heisse es Deut. 32, 6: „Hat nicht dieser selbst, dein Vater, dich besessen, und dich gemacht (ἐποίησε) und dich erschaffen (ἔκτισε)?" Ein Werk (ποίημα) sollte der Erstgeborene aller Schöpfung sein, der aus dem Mutterleibe vor der Morgenröthe geboren worden, der wie die Weisheit spreche: vor allen Hügeln zeugt er mich? An vielen Stellen nenne die h. Schrift ihn gezeugt, nirgends aber gemacht. Daraus würden jene klar ihres Irrthumes überführt, welche seine göttliche und unaussprechliche Zeugung eine Verfertigung (ποίησιν) zu nennen wagten. Darum, so schliesst Dionysius, darf man weder die wunderbare und göttliche Einheit in drei Gottheiten zertheilen, noch durch das Wort „Ver-

fertigung“ die Würde und unendliche Grösse des Herrn verringern, sondern man muss glauben an Gott, den allmächtigen Vater, und an Christus Jesus seinen Sohn, und an den h. Geist, und dass das Wort mit dem Gott des All geeinigt sei. Denn er sagt: ich und der Vater sind Eins; und: ich bin in dem Vater, und der Vater ist in mir. Auf diese Weise nämlich möchte sowohl die göttliche Dreiheit, als die h. Lehre der Einheit Gottes vollkommen gerettet werden.

Drei Meinungen also waren es, welche Dionysius bestritt. Zuerst die des Sabellius, um welche es sich eigentlich handelte. Zweitens die tritheistische Lehre, die ohne Zweifel nur auf missverständlichen oder verfehlten Ausdrücken, die man bei der Bekämpfung des Sabellianismus gebrauchte, beruhte[1]. Indem man den Sabellianern gegenüber, welche die persönliche Dreiheit in Gott leugneten, die Verschiedenheit der drei Personen stark hervorhob, konnte es leicht den Anschein gewinnen, als nähme man drei Götter an. Drittens endlich wies der römische Bischof die Lehre, dass der Sohn ein „Werk“ des Vaters sei, als eine grosse Blasphemie zurück. Dies ging namentlich gegen Dionysius von Alexandrien, der, um den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn zu betonen, den Sabellianern gegenüber den Sohn als ein ποίημα des Vaters bezeichnet hatte. Der Bischof von Rom nennt aus Schonung keinen Namen, bedient sich sogar einer kleinen captatio benevolentiae, indem er die Anhänger dieser Meinung für „geisterfüllte“ Männer erklärt, die einer weitern Auseinandersetzung nicht bedürften. Er glaubte ohne Zweifel, sein alexandrinischer College lehre subordinatianistisch, und zwar in dem Masse, dass er den Sohn zu den Geschöpfen des Vaters zähle.

So hatte es nun Dionysius von Alexandrien nicht gemeint,

---

1) Athan. l. c. n. 13 gibt den Inhalt des Schreibens ungenau an, wenn er darin die Sabellianer und ihre arianisch gesinnten Gegner, welche den Sohn für ein „Werk“ erklärten, bekämpft werden lässt. Der Tritheisten erwähnt er nicht. Freilich besteht zwischen diesen und den eben bezeichneten Gegnern des Sabellianismus nur ein formeller Unterschied. Insofern geben wir Kuhn Theol. Quart.-Schrift 1855, S. 386 ff. Recht, dass es sich hier nur um drei Parteien handelt, was die Personen angeht, der Sache nach aber bloss um zwei Gegensätze.

wie seine Correspondenz mit dem Bischofe von Rom, namentlich seine in vier Büchern erschienene Apologie deutlich zu erkennen gab. Zwar musste er zugestehen, in seinem Briefe an Ammonius gesagt zu haben, der Sohn Gottes sei ein „Werk" und sei geworden, und seiner Natur nach gehöre er nicht dem Wesen des Vaters an, sondern sei demselben fremd, wie der Landmann sich verhalte zum Weinstock, und der Schiffbaumeister zum Schiffe; denn als ein „Werk" sei er nicht gewesen, bevor er geworden[1]). Aber in seiner Apologie erklärte er, an dieser Stelle von der Menschheit Christi und dem wesentlichen Unterschiede gesprochen zu haben, der zwischen dem Menschgewordenen und dem Vater bestehe, nur um den Sabellianern zu zeigen, dass der Vater sich von dem Sohne unterscheide, und man nicht sagen dürfe, der Vater sei Mensch geworden[2]). Der alexandrinische Bischof scheint selbst gefühlt zu haben, dass jene Aeusserung, selbst so gefasst, doch mindestens ungenau und missverständlich gewesen sei. Denn weiter führt er zu seiner Entschuldigung an, er habe jene Vergleiche von dem Landmanne u. s. w. nur so eben hingeworfen, seine bessern Vergleiche zur Darstellung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, wie den vom Samenkorn und der Pflanze, von der Quelle und dem Strom, den Eltern und den Kindern und ähnliche hätten seine Ankläger bei Seite gelassen. Aus diesen seinen eigenen Vergleichen ergebe sich für den Sohn das ὁμοούσιος mit dem Vater, welches er durchaus nicht habe bezweifeln wollen, wenn auch dem Wortlaute nach diese Lehre in der h. Schrift nicht stehe[3]).

1) Athan. l. c. n. 4.

2) Nur dem Eifer, mit welchem Athanasius die Orthodoxie seines Vorgängers auf dem alexandrinischen Stuhle, des Dionysius, auf den sich die Arianer beriefen, zu vertheidigen sucht, ist es zuzuschreiben, dass er selbst jene ungenaue Aeusserung nicht bloss entschuldigt, sondern rechtfertigt. Dieselbe, sagt er n. 24, sei κατ' οἰκονομίαν gethan gewesen, um die Sabellianer besser zu widerlegen, während D. seine andern, spätern Aussprüche der „Lehre des frommen Glaubens" gemäss genau formulirt habe. Und n. 26 findet er es sogar noch immer angemessen, in jener Weise des D. die Sabellianer zu bekämpfen. Dagegen räumt Basil. ep. 9 ein, Dionysius habe sich in seinem Eifer gegen den Sabellianismus zu weit führen lassen.

3) Vgl. Athan. l. c. n. 5. 9. 10. 12. 18 sqq., dazu noch Athan. De

Durch diese Erläuterungen war der Anstoss gehoben, den man an der Bekämpfung der Sabellianer durch Dionysius genommen hatte. Die Wirren der Pentapolis riefen in der römischen Kirche keine weitere Bewegung hervor. Interessant aber ist der vorliegende Fall wieder zur Beurtheilung des Ansehens, in welchem damals die römische Kirche stand. Unstreitig war der Bischof von Alexandrien, der Metropole Aegyptens, der nach Rom bedeutendsten Stadt der damaligen Welt, der angesehenste Bischof der ägyptischen Kirchenprovinz. Aus keinem andern Grunde kann Athanasius sagen, Dionysius habe die Sorge für die dortigen Kirchen gehabt. Wenn auch erst das Concil von Nicäa verfassungsmässig die Rechtsverhältnisse der Kirchen zu einander ordnete, so bestanden dieselben doch factisch auf Grund der natürlichen Stellung der betreffenden Städte und ihrer Kirchen schon früher. Nur vertrat die Stelle kirchenrechtlicher Basis das sich von selbst ergebende moralische Gewicht. Wohin anders konnten sich nun die mit der trinitarischen Lehre des alexandrinischen Bischofes Unzufriedenen wenden, als an jenen, welcher der angesehensten Kirche des ganzen Reiches vorstand? Denn eine Synode in Aegypten zu verlangen, auf welcher Dionysius sicher den Vorsitz würde geführt haben, mochte ihnen als ein zweifelhaftes Auskunftsmittel erscheinen. Dazu kam, dass Dionysius von Rom, wie man in Aegypten durch die Correspondenz wohl wusste, welche der gleichnamige Bischof von Alexandrien mit ihm geführt hatte, einer der gelehrtesten und geistig hervorragendsten Bischöfe war, mit dem alexandrinischen wohl um den Anspruch wetteifern konnte, der bedeutendste von allen zu sein. An eine rechtliche Ueberordnung des Bischofes von Rom über alle Kirchen, oder gar an eine Befähigung desselben, unfehlbare Glaubensentscheidungen zu erlassen, haben sie dabei nicht im Geringsten gedacht.

Athanasius, der den Vorgang am ausführlichsten erzählt, da er sich veranlasst sah, die Rechtgläubigkeit seines Vorgängers in einer eigenen Schrift gegen die Arianer zu vertheidigen, be-

---

decret. syn. Nic. n. 25. Einige andere Aussprüche des Dionysius über die Trinitätslehre gleichen Inhaltes hat Basilius aufbewahrt. Vgl. Routh Rel. sacr. III, 194 sqq.

richtet nichts, was eine solche Auffassung begünstigen könnte. Für den römischen Dionysius hat er keine andere Bezeichnung als „Bischof von Rom“ Während er von dem alexandrinischen Bischofe ausdrücklich sagt, ihm habe die Sorge für die Kirchen der Pentapolis obgelegen, motivirt er die Reise der „rechtgläubigen Brüder“ nach Rom, um über jenen Beschwerde zu führen, nicht etwa mit der Bemerkung, dass dem römischen Bischofe als dem Bischof der Bischöfe eine Jurisdiction über alle Kirchen zugestanden habe. Vielmehr sagt er n. 3, wenn Dionysius von Alexandrien arianisch gesinnt gewesen wäre, hätte er von „andern Bischöfen“ abgesetzt werden müssen. Obschon also erst 60 bis 70 Jahre später schreibend, und in einer Zeit, in welcher die veränderte Rechtsstellung der Kirche unter Constantin auch auf die Kirchenverfassung ihren Einfluss auszuüben begann, kennt Athanasius noch bestimmt die Episkopal- und Collegialverfassung, wie wir sie bei Cyprian vorfanden: wenn ein Bischof abtrünnig wird, ist er — nicht etwa von dem Oberbischof zu Rom — sondern von „andern Bischöfen“, von seinen Collegen, denen gleichmässig die Sorge für die ganze Kirche obliegt, abzusetzen.

Dass die römische Kirche, die angesehenste, mächtigste und reichste, ihrem von Anfang an geübten Berufe, hülfsbedürftigen Brüdern in der Ferne beizustehen, treu blieb, davon sollten unter dem Bischofe Dionysius die bedrängten Christen Kappadociens einen neuen Beweis erhalten. Wir erfahren nämlich aus einem Briefe des berühmten Kirchenlehrers Basilius, des Bischofes von Cäsarea in Kappadocien, an den römischen Bischof Damasus (ep. 70), dass Dionysius eine Gesandtschaft nach Kappadocien schickte, die Brüder zu trösten, indem er ihnen Geldmittel übersandte, die in Sklaverei Geführten zu befreien und die zerstörten Kirchen wieder aufzubauen. Noch bewahrte man in Cäsarea den Brief, welchen die dortige Gemeinde von Dionysius empfangen hatte. Vermuthlich war er von den Kappadocischen Christen um Hülfsmittel angegangen worden, die schlimmen Folgen der Valerianischen Verfolgung nach Kräften wieder gut zu machen.

Gegen Ende seines Lebens erhielt Dionysius von Rom noch einmal Nachrichten aus dem Orient über eine von Neuem

auftauchende trinitarische und christologische Häresie. Dies Mal war es der Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, der Christus, wie Eusebius berichtet, für einen gewöhnlichen Menschen ausgab, und so durch seine Lehre Anstoss erregte. Mehre Synoden von Antiochien wurden gegen ihn gehalten, aber ausschliesslich von Orientalen, so dass dies Mal die römische Kirche in den Streit nicht verwickelt ward. Erst die letzte Antiochenische Synode sah sich veranlasst, ein Rundschreiben an alle Bischöfe zu erlassen, in welchem sie über ihre Beschlüsse und Massnahmen gegen Paul von Samosata Mittheilung machte. Sie berichtet in diesem Briefe wie über die Häresie des Bischofes, so auch über dessen Hochmuth und unkirchlichen, gänzlich verweltlichten Lebenswandel; dann, dass sie ihn abgesetzt und Domnus an seiner Stelle instituirt habe[1]).

Der Inhalt dieses Synodalschreibens ist weniger wichtig als seine Adresse. Es ward gerichtet an Dionysius von Rom, Maximus von Alexandrien, und alle Mitpriester, Bischöfe und Presbyter der ganzen Welt, sowie die gesammte katholische Kirche. Die Beschlüsse der Antiochenischen Synode wurden also nicht etwa an den Bischof von Rom als an den Oberbischof der ganzen Kirche zur Durchsicht und Revision geschickt, sondern an alle Bischöfe, Priester und Gläubigen aller Orte. Auch wird keine römische Genehmigung eingeholt für die Absetzung Pauls und die Einsetzung des Domnus, sondern beide Akte werden erst nachträglich dem römischen Bischofe zur Kenntniss gebracht, und ihm nicht anders als den übrigen Adressaten, zu dem Zwecke nämlich, wie die Synode ausdrücklich beifügt, damit sie wüssten, mit wem sie als dem rechtmässigen Bischofe von Antiochien zu correspondiren hätten. Anderseits aber werden in der Adresse die beiden Bischöfe von Rom und Alexandrien besonders und an erster Stelle namhaft gemacht, weil sie unbestritten als die Bischöfe der ersten Städte der Welt unter allen

1) Bei Eus. VII, 30. Die Absetzung des Paulus fällt wahrscheinlich in das J. 267 oder 268. Vgl. Harnack Die Zeit des Ignatius S. 52. — Nach einer Notiz bei Hieron. de vir. ill. c. 71 war der Hauptgegner Pauls unter den antiochenischen Presbytern Malchion, der Verf. jenes Synodalschreibens.

Collegen das höchste Ansehen genossen, und dem entsprechend steht auch der römische Bischof dem alexandrinischen voran.

Paul von Samosata behauptete sich mit Hülfe der Königin Zenobia von Palmyra, deren Finanzbeamter er war, trotz dieses Absetzungsurtheils noch einige Zeit auf dem bischöflichen Sitze von Antiochien. Erst als Aurelian den Thron bestieg, und dem Beduinenreiche von Palmyra ein Ende machte, war es auch um die Herrlichkeit des Bischofes von Antiochien geschehen[1]). Die Christen riefen die Hülfe des heidnischen Kaisers an, den widerspänstigen Bischof zu entfernen, — das erste Mal, dass durch weltliche Gewalt eine kirchliche Angelegenheit erledigt werden sollte. Der Kaiser willfahrte den Wünschen der Christen, indem er die Entscheidung gab, das bischöfliche Haus in Antiochien sei dem einzuräumen, den die Bischöfe Italiens und der Stadt Rom als den rechtmässigen Bischof anerkennten.

Mit Unterdrückung eines Theiles dieser Entscheidung sucht man curialistischer Seits selbst dieses Decret eines heidnischen Kaisers zum Beweise zu verwenden, dass nach damaligem Kirchenrechte nur die von dem römischen Bischofe Anerkannten als rechtmässige Bischöfe gegolten hätten. Aber Aurelian redet nur von dem römischen Bischofe als dem Bischofe der Hauptstadt besonders, während er den ganzen Episkopat Italiens als massgebend bezeichnet. Und auch dies thut er nicht gemäss damaligem „Kirchenrechte", welches, selbst wenn es ausgebildeter und bestimmter gewesen wäre, in seinen Augen wohl wenig Bedeutung gehabt haben würde. Der Kaiser fällte die Entscheidung natürlich von seinem politischen Standpunkte aus. Italien mit der Hauptstadt Rom bildete das Centrum des Reiches. Von hier aus wurden die Gesetze erlassen und die Provinzen verwaltet. So wollte er es auch, da die Christen seine Entscheidung anriefen, in deren kirchlichen Angelegenheiten

1) Eus. VII, 30. Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, dass Eusebius c. 29 die letzte Synode in Sachen Pauls in die Zeit des Aurelian verlegt, der erst 270 den Thron bestieg, während Dionysius von Rom, an den sich jene Synode wandte, höchstens noch den Anfang des J. 269 erlebte.

gehalten wissen, da er als Sieger in den Orient eindrang. Das grosse Reich der Zenobia zerstörend, welches Syrien, Mesopotamien und Aegypten umfasste, erklärte er naturgemäss nicht die Entscheidungen der dortigen Bischöfe für massgebend, sondern die der Bischöfe des siegenden und weltbeherrschenden Landes und seiner Hauptstadt. Er mag dabei auch an den Einfluss gedacht haben, der ihm selbst bei einer solchen massgebenden Bedeutung der Kirche Italiens in den Angelegenheiten der Christen unter Umständen zufallen könne.

Inzwischen war wahrscheinlich seit dem Anfange des J. 269[1]) dem Dionysius Felix auf dem bischöflichen Stuhle von Rom gefolgt, der bis zum Ende des J. 274 die Kirche verwaltete. Dass Felix des Martertodes gestorben sei, ist eine unbeglaubigte, spätere Nachricht; unter Aurelian, welcher eben vor seinem Tode mit dem Gedanken an eine Christenverfolgung umgegangen sein soll, kam es in Wirklichkeit zu keinem Martyrium[2]). In seiner Zeit scheinen keine bedeutenden Ereignisse sich begeben zu haben[3]). Wir hören nur, dass ihn die Angelegenheit Pauls von Samosata noch beschäftigte. Aus Anlass des Antiochenischen Synodalschreibens, nach dessen Empfang sein Vorgänger Dionysius bald gestorben war, wenn er es überhaupt

---

1) In diesem Jahre (also unter Claudius II.) soll in Rom Valentin das Martyrium erduldet haben. Vgl. Act. Sanct. Febr. II, 752. Sicher ist, dass schon der Bischof Julius († 352) ihm zu Ehren in Rom eine Kirche erbaute.

2) Lipsius Chronol. S. 233 ff. erklärt jene Nachricht aus einer Verwechslung dieses Felix mit Felix II. Seine Deposition geschah nach dem Chronisten am 30. Dezember in St. Kallist.

3) Wenn der Felic. Papstkatalog ihm die liturgische Anordnung zuschreibt, dass über den Gräbern der Martyrer die Messe gefeiert werden solle, und Pseudo-Isidor dies zu einer Decretale verarbeitet hat, so ist dies eine der vielen willkürlichen Erfindungen, mit denen die Papstbücher angefüllt sind. Um die Nachricht aufrecht zu erhalten, macht de Rossi Roma sott. III, 489 ff. die ebenso willkürliche Annahme, Felix habe die Feier der Messe wieder auf die Martyrergräber im Gegensatz zu den Gräbern anderer verstorbener Christen eingeschränkt. — Erst das spätere Papstbuch erzählt, Felix habe an der via Aurelia eine Basilika erbauen lassen. Vielleicht entstand diese Nachricht aus der ältern, aber unrichtigen Ueberlieferung (in dem pseudo-hier. Martyrol.), dass F. hier beerdigt sei.

noch erhielt[1]), soll er an Maximus von Alexandrien einen Brief gerichtet haben, von dem ein Bruchstück durch Cyrill von Alexandrien, Marius Mercator und die Akten des Concils von Ephesus erhalten worden ist. In demselben wird der Lehre Pauls von Samosata gegenüber mit grosser Bestimmtheit der Glaube an die Gottheit Christi und die Menschwerdung des Logos ausgesprochen: „Wir glauben an unsern Herrn Jesus Christus, der aus der Jungfrau Maria geboren wurde, dass er ist Gottes ewiger Sohn und Logos, und nicht ein Mensch, der von Gott angenommen wurde, um ein anderer zu sein als jener (der Logos). Denn nicht einen Menschen nahm der Sohn Gottes an, damit dieser ein anderer sei, als er selbst (der Logos), sondern, vollkommen Gott seiend, wurde er zugleich auch vollkommener Mensch, Fleisch geworden aus der Jungfrau"[2]).

Man kann nicht läugnen, dass hier mit einer für jene Zeit ungewöhnlichen Schärfe die dogmatische Formel ausgesprochen ist, wie sie erst nach vielen Kämpfen auf dem Ephesinischen Concil von 431 aufgestellt wurde, wodurch man sowohl die Gleichwesentlichkeit des in Christus Mensch gewordenen Sohnes mit dem Vater, als die vollkommene Menschheit, als endlich die persönliche Einheit beider Naturen in Christus feststellte. Aber eben darum können wir uns auch des Zweifels gegen die Aechtheit dieses Fragmentes nicht erwehren, obgleich dasselbe sonst nicht bestritten zu werden pflegt[3]). Ausserdem fällt es auf, dass ein so wichtiges Zeugniss für die Christologie ungefähr anderthalb Jahrhundert, und das in der Zeit des Kampfes gegen den Arianismus, völlig unerwähnt geblieben sein soll, bis es auf einmal erst im 5. Jahrhundert in dem Streite wider Nestorius,

1) Dass jenes Synodalschreiben noch vor dem Tode des Dionysius abgeschickt oder wenigstens in Rom angelangt sei, kann man nicht aus Eus. VII, 30 schliessen, wie Hefele Conciliengesch. I, 116, Caspari III, 447 u. A. wollen.

2) Bei Mansi Conc. I, 1114. Pseudo-Isidor wurde das Auftreten des Felix Veranlassung, ihn in seinem dritten ihm unterschobenen Briefe sich (in Worten aus Idacius Clarus) für die Homousie des Sohnes mit dem Vater aussprechen zu lassen, und auch seinem Nachfolger Eutychianus einen die Christologie behandelnden Brief anzudichten.

3) Auch Lipsius Chronol. S. 239 führt es noch als ächt an.

wozu es freilich wie gemacht erschien, an's Tageslicht gezogen wird. Dies Bedenken gegen dic Aechtheit wird noch wesentlich gesteigert durch die jüngst erfolgte Veröffentlichung des ganzen Glaubensbekenntnisses in syrischer Uebersetzung [1]). Zwar muss das Fragment älter sein, als das ganze Bekenntniss; denn in diesem wird das Anathem ausgesprochen über den, welcher dem Trisagion „eine andere Lobpreisung hinzufüge", womit auf den bekannten Versuch des Petrus Fullo um 460 hingewiesen wird. Der gesammte Inhalt des Bekenntnisses ist im Uebrigen monophysitisch, und hierdurch wird denn auch die Tendenz jenes Fragmentes in's Licht gestellt. Dasselbe enthält keine specifisch monophysitischen Lehren, wohl aber antinestorianische, wesshalb Cyrill und das Ephesinische Concil sich auf dasselbe berufen konnten. Indem aber dann das vervollständigte Bekenntniss sich über das Leiden Christi und dessen Verhältniss zur göttlichen Natur verbreitet und die monophysitische Lehre vorträgt, wird das Fragment mit der Lehre Cyrill's zur Grundlage der monophysitischen Auseinandersetzung gemacht. Für die nicht gleichzeitige Entstehung des Ganzen zeugt auch der Umstand, dass das Fragment „von der Fleischwerdung des Wortes Gottes" handelnd, den Anfang des Bekenntnisses bildet, dann ein Passus über die Trinität folgt, hierauf (der Sache nach anknüpfend an das Fragment) Leiden und Leidensfähigkeit Christi behandelt wird, und dann der gewöhnliche Schluss der Symbole angefügt ist. Wir haben es also mit der bekannten Schablone eines vollständigen Glaubensbekenntnisses zu thun, nur mit dem Unterschiede, dass in formloser Weise die Lehre von der Incarnation der von der Trinität voraufgeschickt ist. Dies wird aber dadurch erklärlich, dass das 431 schon (aber wohl noch nicht lange) existirende Fragment ungefähr dreissig bis vierzig Jahre später um die angehängten Stücke erweitert, beziehungsweise zu einem ganzen monophysitischen Symbolum vervollständigt wurde.

---

1) Monum. syr. ed. Zingerle t. I. Oeniponti 1869, p. 2, nach dem cod. Vatic. syr. 135. Ohne Zweifel ist dies dasselbe Bekenntniss, welches nach Caspari III, 447 sich handschriftlich auf dem Britischen Museum in London befinden soll.

Wesshalb gerade dem römischen Bischofe Felix erst eine Formel über die Incarnation im alexandrinischen, antinestorianischen Sinne, dann ein ganzes monophysitisches Symbol unterschoben wurde, lässt sich leicht begreifen. Wiederholt hielt man damals den Nestorianern vor, dass sie die alte Irrlehre des Paul von Samosata wieder erneuerten. Nun war aber der römische Bischof Dionysius noch vor der Beendigung des Streites mit Paul gestorben und hatte in Felix seinen Nachfolger erhalten. Gleichzeitig hatte die gegen Paul gerichtete Synode sich an den römischen Bischof und an Maximus von Alexandrien gewandt. Da lag es nahe, gerade von Felix ein Zeugniss haben zu wollen, durch welches schon vor mehr als anderthalb Jahrhundert der Nestorianismus widerlegt worden sei. Die spätern Monophysiten aber, welche ja nur die Lehre Cyrill's und der alexandrinischen Schule in scharfer, einseitiger Weise ausbildeten, mussten mit Vorliebe ein auf dem Concil von Ephesus citirtes Zeugniss eines römischen Bischofs für sich in Anspruch nehmen und zu einem ihre Lehre enthaltenden Glaubensbekenntniss vervollständigen.

Dass dies die wahre Entstehungsgeschichte dieses Glaubensbekenntnisses ist, finden wir durch die Thatsache bestätigt, dass Felix nicht der einzige unter den römischen Bischöfen war, dem solches widerfuhr. In der syrisch-monophysitischen Literatur wird das Bekenntniss des Felix mit Bekenntnissen seiner Nachfolger Julius und Damasus verbunden. Auch diese beiden wählte man als Urheber von Symbolen monophysitischen Inhaltes, weil gerade sie in hervorragender Weise an christologischen Streitigkeiten in der Zeit des Arianismus betheiligt gewesen waren[1]). Namentlich mit dem Bekenntnisse des Felix berührt sich in mehrern Punkten das des Julius in dessen vorgeblichem Brief an Prosdokius. Und auch darin hat Julius ein ähnliches Schicksal gehabt wie Felix, dass bereits auf dem Concil von Ephesus ein Satz als von ihm herrührend citirt wurde, welcher gegen die Nestorianer gerichtet war, die Verdammung

1) Die syrischen Texte bei Lagarde Anal. syr. Lipsiae 1858, p. 67 sqq. und Mösinger Monum. syr. Oeniponti 1878, p. 1 sqq., die griech. Texte bei Lagarde Titus Bostr. Berol. 1859, p. 114 sqq.

der Lehre nämlich, dass in Christus zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche in Eins verbunden seien. Und in ähnlicher Weise wie bei Felix wurde später von den Monophysiten dieser angeblich von Julius herrührende Satz in ein vollständiges Bekenntniss verarbeitet.

Nach alledem können wir uns für die Aechtheit jenes zu Ephesus citirten Fragmentes von Felix nicht entscheiden, sondern müssen vermuthen, dass man es damals alexandrinischer Seits wie das des Julius fingirt habe, um in einer Zeit, in welcher das Ansehen Roms schon hoch gestiegen war, Zeugnisse dortiger Bischöfe gegen die Nestorianer der antiochenischen Schule zu besitzen.

Auch von Eutychianus (Anfangs Januar 275 — Dezember 283) wissen wir nichts Näheres. Das Depositionsverzeichniss meldet von ihm unter dem 8. Dezember. Wenn der Felicianische Katalog berichtet, er habe sich sehr um das Begraben der Martyrer verdient gemacht, so könnte dies nur insofern richtig sein, als er früher Hingerichteten ein ehrenvolles Begräbniss in den Katakomben bereitete; denn zu seiner Zeit hatten die Christen keine Verfolgung zu erdulden. Sein eigenes Grab wurde dem Grabverzeichnisse der römischen Bischöfe von 354 entsprechend in dem Coemeterium des Kallistus in unsern Tagen wieder aufgefunden.

Desgleichen verfloss die Zeit des Gajus (17. Dezember 283 — 22. April 296) friedlich und für uns unbekannt. Dass derselbe sich der Diokletianischen Verfolgung durch die Flucht entzogen habe, wie der Felicianische Katalog berichtet, oder gar in derselben Martyrer geworden sei, wie spätere Nachrichten lauten, ist sicher unrichtig, weil er geraume Zeit vor dem Beginne der Verfolgung bereits starb[1]). Sein Epitaph wurde in

1) Die von ihm und seiner Familie erzählenden „Akten der h. Susanna" (Act. sanct. ad XXII. Apr.) sind gänzlich unzuverlässig. — Nach Greg. Turon. de glor. mart. I, 28 sollen unter Numerian (284) Chrysanthus und Daria an der via Salaria lebendig begraben worden sein, und desgleichen eine grosse Menge von Gläubigen, welche in die Gruft zur Verehrung der Martyrer hinabgestiegen waren. Nach dem Zeugnisse Gregors hätte Damasus an dieser grossen Grabstätte eine Inschrift und in der Seitenwand eine Oeffnung anbringen lassen, um jene ganze Marter-

einzelnen Stücken in der Krypta St. Eusebs wieder aufgefunden[1]). Das Liberianische Papstverzeichniss bezeichnet den 22. April als das Ende seiner Amtsführung; das Depositionsverzeichniss erwähnt ihn unter demselben Datum.

XXV

Die Zeit der Diokletianischen Verfolgung.

Marcellinus (296—304)[2]) erlebte bereits den Anfang der Diokletianischen Verfolgung. Die spätere Legende, welche schon in dem Felicianischen Kataloge Aufnahme gefunden hat,

---

scene sichtbar zu machen und doch unverändert und wie immer gegenwärtig festzuhalten. De Rossi's Hoffnung, dieses „kleine christliche Pompeji" (bei Kraus Roma sotter. S. 92) einmal wieder aufzugraben, dürfte wohl sehr vergeblich sein. Der erst 300 Jahre nach jener Zeit schreibende Gregor von Tours hat bekanntlich viel Sagenhaftes als Geschichte erzählt. Von Damasus aber besitzen wir nur ein Epitaph (carm. 28), nach welchem er das durch rohen Vandalismus zerstörte Grabmal der Beiden wiederherstellte. Mehr auf historischem Boden steht das Martyrium des Knaben Maurus, auf den Damasus auch ein Epitaph (carm. 21) dichtete, und der nach den Akten des Chrysanthus und der Daria unter Numerian gestorben sein soll. Dass die Verfolgung unter Numerian und Carinus sagenhaft sei, zeigt Görres Zeitschr. für wissensch. Theol. Jena 1880, I. II, der geneigt ist (S. 182 ff.) das Martyrium der Chrysanthus und Daria unter Valerian zu versetzen, das lebendig Begraben der grössern Schaar in späterer Zeit aber für legendarisch erklärt.

1) In sehr künstlicher Weise sucht de Rossi Roma sotter. III, 114 ff. 118. 263 aus den drei Depositionstagen des Gajus in dem pseudohieronymianischen Martyrologium, aus der Auffindung der Grabschrift in St. Euseb, der spätern Nachricht, er liege in St. Kallist, und einer Inschrift in der sog. regio Liberiana der Katakomben: ad domnum Caium (d. h. in der Nachbarschaft des Cajus) zu zeigen, dass seine Leiche in St. Euseb beigesetzt und dann zweimal übertragen worden sei, und zumal aus jener Inschrift, dass er bereits in der Zeit des Liberius, also in der Mitte des 4. Jahrh. eine grosse Verehrung als Martyrer genossen habe. Die verschiedenen Depositionstage und Angaben über die Gruft des Gajus dürften doch eher auf Verwechslung beruhen, und namentlich erscheint letztere Schlussfolgerung sehr gewagt.

2) Zum Theil in Folge der Verwechslung mit seinem Nachfolger

weiss von ihm zu erzählen, er habe in der Verfolgung den Göttern geopfert, sei aber dann bald nachher, von Reue ergriffen, Martyrer geworden. Das Liberianische Verzeichniss meldet von beiden Thatsachen nichts. Ebenso Eusebius. Erst die Donatisten sprechen von dem Glaubensabfall des römischen Bischofes, den Augustinus gegen sie vertheidigt[1]). Schwerlich hat Marcellin offen durch eine unzweideutige Handlung seinen Abfall vom Glauben bekundet. Ein so beklagenswerthes Ereigniss hätte von den Zeitgenossen nicht übergangen werden können. Anderseits muss doch etwas vorgekommen sein, was zu der Nachricht von seiner Glaubensverleugnung Anlass bot. Darauf weist auch die leider allzu kurze Notiz bei Eusebius hin: ihn habe auch selbst die Verfolgung ergriffen[2]). Desgleichen die Aeusserung einer römischen Synode (wahrscheinlich von 380), Silvester, der gemäss Augustin von den Donatisten der Theilnahme an dem Abfalle Marcellins beschuldigt wurde, habe

---

Marcellus befinden sich die nähern Zahlenangaben über seine Amtsdauer schon bei dem Liber. Chronisten in Verwirrung. Vgl. Lipsius Chronol. S. 242.

1) c. Petilian. c. 16 erwähnt er, dass die Donatisten jetzt nachträglich den Marcellin und seine Priester Melchiades, Marcellus und Silvester (die spätern röm. Bischöfe) des Abfalles bezichtigten, aber ohne Beweise. Augustin wusste von der ganzen Sache nichts, konnte darum auch keine Beweise für ihre Unschuld beibringen, sondern begnügte sich damit, Behauptung gegen Behauptung zu stellen. Er meint, es sei doch besser, „unbekannte Menschen“ für unschuldig, als für schuldig zu erklären, weil man in jenem Falle wenigstens nicht gegen die Liebe fehle. Dann sucht Augustin jene Anklage unwahrscheinlich zu machen durch die Bemerkung, dass die Donatisten dieselbe nicht geltend gemacht hätten, da Constantin sie vor Melchiades beschieden, damit ihre Sache untersucht werde. Hätte Melchiades auch nur irgend ein Gerücht damals gegen sich gehabt, so würden sie sich sicher darauf berufen haben. — Dass die Donatisten Silvester allerdings in Anklagezustand versetzt hatten, scheint Augustin nicht gewusst zu haben.

2) H. E. VII, 32: ὃν καὶ αὐτὸν κατείληφεν ὁ διωγμός. Durch das καὶ αὐτόν will der Kirchenhistoriker ohne Zweifel die Person des Bischofes selbst als von der Verfolgung betroffen bezeichnen. Aus dem so allgemein gehaltenen Ausdrucke κατείληφεν darf man auch wohl weiter schliessen, Euseb habe von einem Martertode des Bischofes nichts gewusst.

sich bei Constantin von diesem Verdachte gereinigt[1]). Vielleicht hat er sich feige zurückgezogen oder wusste durch irgend welche Verbindung mit den römischen Behörden der Verurtheilung zu entgehen[2]). Auffallend ist auch, dass er erst, nachdem selbst das letzte Edict Diokletians im Abendlande bereits zur Ausführung gekommen war, nach welchem nicht bloss die Kirchenvorsteher, sondern alle Christen unter Todesstrafe zum Opfern angehalten werden sollten, eines natürlichen Todes in Rom starb. War aber einmal die wohl mindestens übertriebene Nachricht von seiner Glaubensverleugnung vorhanden, daneben die authentische von seinem Tode während der Verfolgung, so entstand hieraus leicht, da man den Abfall des römischen Bischofes gerne wieder gut gemacht sah, die Legende von seinem bald nachher erfolgten Martyrium, wie sie sich in dem Felicianischen Katalog bereits findet. So wurde denn, wie es scheint, Marcellins Ruf in der kirchlichen Ueberlieferung theils schlechter, theils besser, als er es verdiente[3]).

---

1) Bei Mansi III. 624. Vgl. unten.

2) Ob eine Reminiscenz an die Vorgänge mit Marcellin sich in dem Papstbuch erhalten hat, wenn es von seinem Nachfolger Marcellus berichtet, Maxentius habe ihn veranlassen wollen zu leugnen, dass er der Bischof sei? Sophistisch hätte er sich einreden können, hierin liege keine Verleugnung des Christenthums, während sie von der andern Seite damit identificirt wurde. Die Annahme, welche nach dem Vorgange de Rossi's Duchesne l. c. p. 17 macht, jene Nachricht bedeute, dass nach dem Tode Marcellins die römische Behörde keinen Bischof mehr habe anerkennen wollen, beruht auf der unhaltbaren Voraussetzung, dass damals die Kaiser oder die Stadtbehörden Roms sich bereits um die Besetzung des bischöflichen Stuhles bekümmert hätten.

3) Ueber die fabelhafte Synode von Sinuessa, welche sich mit dem Falle Marcellins beschäftigt haben soll, und deren Erdichtung zu dem Beweise, dass ein Papst von Niemanden gerichtet werden könne, vgl. Döllinger Papstfabeln des Mittelalters. München 1863, S. 48 ff. Wir können Lipsius Chronol. S. 246 nicht beipflichten, der den Fall Marcellins als sicher und sein Martyrium als eine apologetische Erfindung betrachtet. Auf die Thatsache, dass Marcellin der erste röm. Bischof seit Zephyrin war, der nicht in St. Kallist (sondern in Priscilla) beerdigt wurde, möchten wir kein Gewicht legen. Hefele Conciliengesch. I, 145 stellt den Fall M's. gänzlich in Abrede, sagt aber übertreibend, Augustin und Theodoret (H. E. I, 2) erklärten die Angabe der Donatisten für eine „Lüge“.

Im Uebrigen erlitt die römische Kirche gleich ihren Schwestern des Orients wie des Occidents unter Diokletian die schwersten Verluste, theils durch Abfall, theils durch Hinrichtungen. Die Verfolgung war an sich schon um so empfindlicher, als seit Valerian die Christen unbehelligt gelebt hatten. Kirchen und Friedhöfe waren allenthalben entstanden, die Zahl der Gläubigen gewachsen von Jahr zu Jahr. Am Hofe, in der Familie des Kaisers gab es offene Bekenner, beziehungsweise Freunde der christlichen Religion[1]). Diokletian selbst, nachgiebig, orientalischen Anschauungen und Einflüssen nicht abgeneigt, und darum zu einer Verfolgung der Christen nicht eben sehr aufgelegt, wurde nach Theilung des Reiches durch den Cäsar Galerius dazu bewogen, eine Reihe Strafedicte gegen die Christen zu erlassen[2]). Es galt, den Gedanken des Decius wieder aufzugreifen und noch einmal den Versuch zu machen, ob es nicht möglich sei, mit Folter und Schwert die christliche Kirche, „den Hass des Menschengeschlechtes“, den Ruin des alten römischen Reiches und seiner Staatsreligion vom Erdboden zu vertilgen. Umfassender noch, energischer und blutiger ward der Kampf unternommen als damals, weil es ein letzter Kampf war auf Leben und Tod zwischen der abgelebten altrömischen Gesellschaft und dem mächtig aufblühenden Christenthum.

Am 24. Februar 303 erschien das erste kaiserliche Edict, welches die Zerstörung der Kirchen, die Verbrennung der h.

---

1) Hunziker Diokletian (in Büdinger Untersuchungen zur röm. Kaisergesch. 2. Bd. Leipzig 1868, S. 177) wird im Rechte sein mit der Annahme, Frau und Tochter Diokletians seien zum Opfern angehalten worden, nicht weil sie Christinnen gewesen, sondern schon, weil sie das Christenthum begünstigt hätten.

2) Böhringer Athanasius u. Arius. Stuttgart 1874, S. 2 ff. lässt die Verfolgung mehr direct von Diokletian ausgehen. Vgl. aber die eingehenden Untersuchungen bei Mason The persecution of Diocl. p. 56 sqq. Hunziker, die Mitte haltend, lässt (S. 150) den Diokletian unter den vier Cäsaren zuerst mit den Christen in Conflict gerathen und ergänzt S. 154 ff. den Bericht des Lactanz (freilich willkürlich) dahin, Diokletian sei bereits zu einer, wenn auch unblutigen Christenverfolgung entschlossen gewesen und durch Galerius nur dahin gedrängt worden, dieselbe in radicalerer Weise auszuführen.

Schriften befahl und alle Christen der bürgerlichen Ehrenrechte für verlustig erklärte. Nach einem zweiten Edicte, welches indess gegen Ende des Jahres 303 wieder suspendirt wurde, sollten alle Kirchenvorsteher zum Opfern angehalten, widrigenfalls aber eingekerkert werden. Gleichzeitig fanden in Nikomedien, der Residenz des Kaisers, bereits viele Hinrichtungen angesehener Christen Statt. Allgemein aber begann die blutige Verfolgung der Gläubigen ohne Unterschied des Standes, Alters und Geschlechtes, als 304 das letzte Verfolgungsedict erschien, gemäss welchem alle Christen zum Opfern gezwungen werden sollten. Die Ausführung dieses Blutedictes geschah im Abendlande mit grösserer Milde als im Orient und hing vielfach von der Gesinnung der betreffenden Cäsaren ab.

Rom stand unter dem rohen, ungebildeten Cäsar Maximian, der das Blutedict am 30. April 304 publicirt haben soll[1]). Wie man aus dem Martyrerverzeichniss ersieht, dauerte die Verfolgung zu Rom in heftiger Weise mindestens mehre Monate. Auch mögen daselbst schon früher Einzelne des Martertodes gestorben sein.

Wir nennen zuerst Sebastian, einen römischen Offizier, der am 20. Januar seine Grabstätte in Catacumbis fand, wo ihm bald nachher eine Kirche erbaut wurde[2]). Ein ebenso be-

---

1) Die Entstehung des röm. Edictes wird in der Passio Sabini folgender Massen erzählt: Als Maximian sich zu Rom im Circus befunden, habe das Volk gerufen: Fort mit den Christen! Daraufhin habe der Stadtpräfect die Angelegenheit im Senat zur Sprache gebracht, und so sei Maximian zum Erlass des Edictes veranlasst worden. Diese Erzählung scheint uns nicht so glaubhaft, wie Mason l. c. p. 212.

2) Er steht unter dem 20. Jan. in der depos. mart. und wird schon von Ambrosius und Augustinus als ein berühmter Martyrer erwähnt. In seinen (nicht zuverlässigen) Akten kommen noch Tiburtius, Castulus, Markus, Marcellian als seine Genossen im Martyrium vor. Tillemont H. E. IV, 3, 1316 verlegt auf Grund dieser Akten das Martyrium S. in das J. 288. Dass vor dem Ausbruch der eigentlichen Verfolgung Misshandlungen, selbst Martyrien, namentlich in der Armee vorkamen, ist nicht zu bezweifeln. Vgl. Hunziker S. 148, Mason p. 42. Aber schwerlich fanden dieselben schon so frühe Statt. Die Angabe der Akten, auf welche T. jene Annahme stützt, Sebast. sei von Diokletian selbst verurtheilt worden, ist ausserdem unzuverlässig. Das Todesjahr des Martyrers ist also unbekannt.

rühmtes Martyrium war das der h. Agnes, deren Bestattung unter dem 21. Januar an der via Nomentana gemeldet wird. Nach Ambrosius und Augustinus soll sie erst 12 bis 13 Jahre alt gewesen sein. Schon 368 bestand in Rom eine Kirche ihr zu Ehren[1]). Ferner finden wir in dem Martyrerverzeichniss Parthenius und Calocerus als in Kallisti beerdigt, mit der bestimmten Angabe des 19. Mai 304, also wenige Wochen nach dem Ausbruch der Verfolgung in Rom[2]). Desgleichen ist sicher historisch das Martyrium der sog. Quatuor Coronati, der vier Soldaten (cornicularii): Secundus, Carpoferus, Victorin und Severian, welche die depositio martyrum unter dem 8. August verzeichnet, und von denen die wohl noch dem 4. Jahrhundert angehörenden Akten der gleichfalls zu jener Zeit gemarterten fünf Pannonischen Erzarbeiter Castorius, Sempronian, Claudius, Nicostratus, Simplicius berichten[3]). Unter demselben

1) Vgl. Tillemont V, 2, 269. Ueber die Unglaubwürdigkeit ihrer spätern Akten ibid. p. 476. Schon das Epitaph des Damasus (carm. 29) meldet, dass sie ganz jung grosse Qualen, auch durch Feuer, erduldet habe.

2) Die Annahme de Rossi's Roma sotterr. III, 43, dass diese schon 250 gestorben und 304 in das coemet. Soteris übertragen worden seien, ist ungegründet.

3) Die Pass. IV Coron., die sich aber hauptsächlich mit den Pannonischen Martyrern beschäftigt, zuerst vollständig herausgegeben von Wattenbach (Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss. 1853, S. 115 ff.) Vgl. dazu die daselbst folgenden Bemerkungen von v. Karajan, sowie Keim Heidenheims deutsche Viertelj.-Schrift 1863, S. 8 ff., der ohne genügenden Grund das freilich sehr einfach und beinahe zeitgenössisch gehaltene Aktenstück sogar der constantinischen Zeit zuweist. Was die Namen betrifft, so haben die Akten Serinus oder Severus statt Secundus, während das Depositionsverzeichniss von den fünf Pannoniern unter dem 8. Nov. nur Sempronian, Claudius, Nicostratus und Clemens statt Castorius aufzählt. Hunzikers (a. a. O. S. 264) Vermuthung, dass das pannonische Martyrium das römische legendarisch erzeugt habe, scheitert an der Thatsache, dass nicht bloss die Akten, sondern auch das officielle röm. Depositionsverzeichniss beide Reihen von Martyrern kennt. Im Gegensatz zu seinen damaligen Ausführungen suchte Hunziker 1870 a. a. O. III, 3 ff. zu zeigen, dass das pannonische Martyrium in's J. 306 gehört. Ebendaselbst S. 324 ff. veröffentlichte Wattenbach einen revidirten Text der Passio; und stellte Büdinger S. 357 ff. die Nachrichten der spätern Legenden über diese Martyrien zusammen, ohne zu einem Ergebniss zu gelangen. Vgl. noch de Rossi Bullett. 1879. I. II.

Datum wie jener vier Soldaten gedenkt das Depositionsverzeichniss des Cyriacus, Largus, Crescentian, der Memmia, Juliana und des Smaragdus. Die Akten lassen den „Diakon" Cyriacus, Largus, Smaragdus und zwanzig Andere unter Maximian Opfer der Diokletianischen Verfolgung werden. Enthalten dieselben auch manches Unhistorische, so ist die Thatsache, dass die in dem Depositionsverzeichniss Genannten damals des Martertodes starben, nicht zu bezweifeln. In die Diokletianische Verfolgung gehört auch der Presbyter Timotheus, den das Depositionsverzeichniss unter dem 22. August notirt[1]). Desgleichen Hermes; die Brüder Protus und Hyacinth[2]); und Gorgonius wenigstens insofern, als er den Akten gemäss von Diokletian in Nikomedien getödtet, in Rom seine Grabstätte fand, wesshalb ihn auch das Depositionsverzeichniss unter dem 9. September erwähnt mit dem Zusatz: in Lavicana. Unter dem 22. September gedenkt dasselbe noch der h. Basilla, wie bei Parthenius und Calocerus mit der bestimmten Angabe des J. 304, des Saturnin am 30. Dezember[3]) u. A.

Ausser diesen von dem officiellen und authentischen Depositionsverzeichnisse Aufgeführten wird in den Martyrerakten noch eine ganze Reihe von römischen Martyrern aus der Diokletianischen Verfolgung gefeiert. Viele dieser Akten sind aber ganz unglaubwürdig, andere in dem Masse mit Fabeln und Legenden ausgestattet, dass es nicht mehr möglich ist, Wahrheit und Dichtung von einander zu unterscheiden. Zu dieser Zahl gehört unter Andern der Schauspieler Genesius, der plötzlich

---

1) Der Legende gemäss wäre er in der Zeit des Miltiades, also nicht vor 310, unter Maxentius gestorben, wie auch Baronius annimmt. Vgl. Tillemont V, 1, 204. 389. Aber dies ist sicher unrichtig. In den Act. Timoth. wird sogar von der Verfolgung unter dem Kaiser Constantin gesprochen, der bekannten Silvester-Legende gemäss!

2) Vgl. ihr Epitaph von Damasus (carm. 26 sq.). An letzterer Stelle wird als Erbauer ihrer Grabstätte ein Presbyter Theodor genannt.

3) Auf ihn dichtete Damasus ein Epitaph (carm. 20), in welchem er erwähnt, Gratian habe ihn zur Leugnung Christi nicht veranlassen können und sei in Folge dessen selbst Christ geworden. Später wurde er dann mit Saturnin als Martyrer verehrt, vielleicht nur auf Grund der Worte des Damasus: meruit confessus abire.

auf der Bühne. da er eben im Begriffe stand, die Taufhandlung zu verspotten, bekehrt und schon 285 von Diokletian in Rom (!) verurtheilt worden sein soll[1]). Sicherer ist das Martyrium der h. Soteris, einer vornehmen Dame, von dem h. Ambrosius wegen ihres Glaubensmuthes gepriesen. Die ihre Geschichte erzählenden Akten sind aber darum verdächtig, weil sie ihren Genossen, den h. Pankratius in die Zeit Valerians versetzen[2]). Ferner sollen die Geschwister Simplicius, Faustinus und Beatrice unter Diokletian Martyrer geworden und in dem Cömeterium der Generosa bestattet worden sein. Reste der seit 1868 dort ausgegrabenen Basilika bestätigen diese Thatsache, wie auch das Martyrium eines vornehmen Offiziers Namens Rufinian[3]). Durch eines seiner Epigramme (carm. 24) hat Damasus auch das Martyrium des Presbyters Felix und seines Genossen, weil man seinen Namen nicht mehr kannte, Adauctus genannt, verherrlicht[4]). Ein römischer Offizier Gratian wird mit dem bereits angeführten Saturnin und Thrason zusammen als Martyrer genannt[5]). Endlich erwähnen wir noch den Priester

---

1) Vgl. Tillemont IV, 2, 827.

2) De Rossi III, 49 sqq. versetzt das Coemeterium der h. Soteris an der via Appia, in der Nähe von St. Kallist in die Zeit Diocletians, nimmt aber (p. 19 sqq.) drei Martyrinnen Namens Soteris an, um die vorhandenen Legenden als geschichtlich festhalten zu können, und sucht durch die Namen von fünf in jenem Cömeterium abgebildeten Personen die in den Akten St. Sebastians enthaltenen Angaben glaubwürdig zu machen. Ueber Soteris und Pankratius vgl. auch Tillemont V, 2, 405 sqq.

3) Vgl. de Rossi III, 648 sqq. Von der Dedication des Damasus ist nur noch übrig: ustino Viatrici. De Rossi geht aber wieder zu weit, wenn er in diesen Funden sofort die Bestätigung für alle offenbar legendarischen Angaben der Act. Simpl. etc. findet, die erst aus dem 7. oder 8. Jahrh. stammen. Den dort abgebildeten Rufinian identificirt er mit dem Rufus der Act. Chrysog. et Anastasia (p. 659 sqq.). Dass das Martyrium der Anastasia nicht nach Rom gehört, sucht Tillemont V, 2, 455 sqq. zu zeigen.

4) Vgl. Tillemont V, 1, 199. Es wäre nicht unmöglich, dass dies die Felix und Philippus gewesen sind, welche das Depositionsverzeichniss unter dem 10. Juli erwähnt unter den 10 Martyrern, die man später für die Söhne der Felicitas erklärt hat.

5) Vgl. Tillemont l. c. p. 200.

Marcellin mit dem Exorcisten Petrus[1]), sowie einen gewissen Eutychius, der nur durch ein Epitaph des Damasus berühmt geworden ist. Sein Martyrium wird (carm. 17) als ein besonders grausames dargestellt: die ganz neue Strafe wurde gegen ihn ersonnen, dass man ihn im Gefängnisse, um ihm den Schlaf unmöglich zu machen, auf Scherben legte. Nachdem er so zwölf Tage, auch ohne Nahrung, dort verbracht, wird er in einen Abgrund geworfen[2]). Mit der Abdankung Maximians, welche 305 bald der des Diokletian folgte, scheint die Verfolgung in Rom nachgelassen zu haben.

Aber das brachte die Verfolgung wieder mit sich, dass der bischöfliche Stuhl in Rom längere Zeit, wahrscheinlich über zwei Jahre unbesetzt blieb. Dann folgte Marcellus (Mai 307 — Januar 309)[3]), in der Zeit also, in welcher nach Abdankung der beiden Augusti Diokletian und Maximian das Reich sich in der grössten Verwirrung befand. Dem Cäsar Severus war Italien und Afrika zugefallen. Aber der Sohn Maximians, Maxentius lässt sich am 27 Oktober 306 in Rom von Senat und Volk zum Cäsar ausrufen und behauptet sich mit seinem Vater, der inzwischen den Purpur wieder angenommen, auf dem Throne. Kluger Weise bewies er sich den Christen günstig, um auch von ihnen als Herrscher anerkannt und gestützt zu werden. Eusebius erzählt, er habe die Verfolgung der Christen einzustellen befohlen[4]). Diese Zeit der Ruhe benutzte die

1) Vgl. Tillemont V, 2, 32. 353 sqq., wo indess deren Martyrerakten als nicht glaubwürdig erwiesen werden. Carm. 23 erwähnt dagegen Damasus, dass der Henker dieser beiden Martyrer ihm in seiner Jugend erzählt habe, ihre Todesstätte sei mit Absicht unkenntlich gemacht, aber (durch ein Traumgesicht) der Lucilla offenbart worden. Ueber andere mehr oder weniger sagenhafte Martyrien vgl. Tillemont V, 1, 27. 66. 103. 194 sqq. 386.

2) Die Zeit des Todes des Eutychius lässt sich nicht mehr ermitteln. Act. Sanct. ad IV. Febr. wird vermuthet, dass er unter Maximian gestorben sei.

3) Vgl. hierüber, insbesondere bezüglich der schon im Liberianischen Verzeichniss irrig auf 7 Jahre angegebenen Sedisvakanz vor Marcellus Lipsius Chronol. S. 248 ff.

4) H. E. VIII, 14. Eusebius schildert (übrigens übereinstimmend selbst mit Zosimus) Maxentius als einen höchst grausamen und lasterhaf-

römische Kirche, wie es scheint, sich in der Person des Marcellus nach mehr als zwei Jahren wieder ein neues Oberhaupt zu geben.

Blieb während seiner Amtszeit auch die äussere Ruhe der römischen Kirche trotz der sonstigen Grausamkeit des Tyrannen Maxentius ungestört, so bereiteten sich ähnlich wie nach der Decischen Verfolgung um so grössere innere Stürme vor. Die Zahl derjenigen, welche geopfert oder die h. Schriften ausgeliefert hatten (traditores), muss ungeheuer gross gewesen sein. Wiederum war in der Periode eines mehr als vierzigjährigen Friedens, und nachdem Gallienus der Kirche sogar das Recht freier Religionsübung verliehen hatte, nicht bloss ihre Ausbreitung, sondern, was damit sich leicht von selbst ergab, auch ihre Verweltlichung und sittliche Erschlaffung in hohem Masse gestiegen. Die Zeit der Diokletianischen Verfolgung brachte dies in erschreckender Weise an den Tag. Von Neuem entstand die Frage, wie es mit den Gefallenen, denen, die geopfert oder die h. Schriften ausgeliefert hatten, gehalten werden solle. Die ursprüngliche Strenge, welche nach der Decischen Verfolgung in Novatian noch einen energischen Vertreter gefunden hatte, wie früher unter Kallist in dem Gegenbischofe Hippolytus, war als gänzlich undurchführbar in Vergessenheit gerathen. Als der Bischof Marcellus auch nur die bisherige kirchliche Disciplin gegen die Gefallenen zu handhaben, und dieselben erst nach ernster Busse wieder zur Kirchengemeinschaft zuzulassen versuchte, stiess er schon auf einen Widerstand, wie ihn die römische Kirche bis dahin noch nie erlebt hatte. Aus dem kirchlichen Streite wurde blutiger Kampf. Die dem Bischofe von seinem Nachfolger Damasus gewidmete Inschrift redet von Aufruhr und Mord, und die von der lax gesinnten, unzufriedenen Partei, welche die Majorität gebildet zu haben scheint, erregten Unruhen endeten damit, dass Maxentius, um den Frieden wiederherzustellen, den Bischof in die Verbannung schickte[1]. So

---

ten Tyrannen. Unter anderm erwähnt er, wie eine römische Christin, die Gattin eines Stadtpräfekten, um seiner Vergewaltigung zu entgehen, in heroischer Weise selbst sich das Leben genommen habe.

1) Die Inschrift (bei de Rossi Roma sott. II, 204) lautet: Veridicus

litt Marcellus für die Kirche, nicht unmittelbar um seines christlichen Bekenntnisses willen, aber weil er die alte kirchliche Strenge in einer für die veränderten Verhältnisse angepassten mildern Form aufrecht zu erhalten und Amt und Leben dafür einzusetzen den Muth besass. Hierdurch erklärt sich, wie spätere, unzuverlässige Nachrichten ihn zum Bekenner, selbst zum Martyrer machen konnten[1]).

Wenn das Papstbuch von ihm berichtet, er habe Begräbnissplätze an der via Salaria angelegt, und Rom in 25 Pfarreien eingetheilt[2]), so ist eine solche Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Rom nach der Zerstörung, welche die Diokletianische Verfolgung bewirkt, nicht unwahrscheinlich. Aber etwas unsicher wird die Nachricht dadurch, dass der Felicianische Katalog davon noch nichts erwähnt[3]).

Wo und wie Marcellus gestorben ist, wissen wir nicht. Seine Beerdigung erfolgte in dem Cömeterium der h. Priscilla am 15. Januar, welcher Tag in dem Depositionsverzeichniss in Folge einer Verwechslung bei Marcellinus notirt ist[4]). Durch

---

rector lapsos quia crimina flere | Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus. | Hinc furor, hinc odium sequitur, discordiae, lites, | Seditio, caedes: solvuntur foedera pacis. | Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit, | Finibus expulsus patriae est feritate tyranni. | Haec breviter Damasus voluit comperta referre, | Marcelli ut populus meritum cognoscere posset.

1) So in den legendenhaften Akten des Marcellus (Act. Sanct. ad XVI. Jan.), nach welchen der Bischof wegen seines christlichen Bekenntnisses wiederholt zu Sclavendiensten im kaiserlichen Marstall verurtheilt worden sein soll.

2) Im cod. Veron. heisst es einfach, diese Neuordnung sei erfolgt propter baptismum et poenitentiam et propter sepulturas martyrum. Die sonst nach poenitentiam folgenden Worte: multorum qui convertebantur ex paganis sind wohl unächt, weil die Heiden mit der Busse nichts zu schaffen hatten. Dass also damals in Rom besonders viele Heiden sich hätten taufen lassen, ist nicht anzunehmen.

3) De Rossi Roma sotterr. I, 203 will jene Nachricht freilich durch Ausgrabungen an der via Salaria bestätigt finden, und Duchesne Étude sur le liber Pontif. Paris 1877, p. 16 vermuthet, dass in dem Felicianus jene bereits vorhandene Nachricht nur der Abkürzung halber ausgelassen sei. Auch Lipsius Chronol. S. 252 hält sie für glaubwürdig.

4) Vgl. Lipsius Chronol. S. 242, Duchesne l. c. p. 153. Gleich

seine Verbannung wurden die Stürme in der römischen Kirche nicht beschwichtigt. Vielmehr vernehmen wir, dass der blutige Aufruhr, der zwischen den beiden Kirchenparteien unter ihm entstanden war, auch später noch fortdauerte. Es scheint sogar nach seiner gewaltsamen Entfernung zu einer zwiespaltigen Bischofswahl gekommen zu sein. Hatte die Minorität schon unter Kallistus und Cornelius Gegenbischöfe aufgestellt, so konnte es jetzt, da zwei wohl ungefähr gleich mächtige Parteien einander gegenüberstanden, selbst bis zu blutigem Strassenkampf, und der bischöfliche Stuhl zu besetzen war, gewiss zu einer Kirchentrennung kommen. In der That wird auch in der Inschrift des Damasus auf Marcellus' Nachfolger Eusebius[1]) (wohl seit April 309) eines Heraclius gedacht, welcher an der Spitze der Gegenpartei gestanden habe. Der fortgesetzte Kampf veranlasst den Tyrannen Maxentius schon nach mehrern Monaten, noch während des J. 309, vielleicht am 17 August beide Kirchenhäupter in die Verbannung zu schicken. Eusebius starb im Exile auf der Insel Sicilien[2]). Seine Leiche ward

---

seinem Vorgänger Marcellin wurde er in St. Priscilla begraben, wie de Rossi II, 106 glaubt, weil der gewöhnliche Begräbnissplatz, St. Kallist, von der Staatsbehörde mit Beschlag belegt war.

1) Wahrscheinlich die Nachricht des Papstbuches, Eusebius und Melchiades hätten Häretiker, resp. Manichäer in der Stadt gefunden, veranlasste Pseudo-Isidor, dem Eusebius mehre Decretalen unterzuschieben, in welchen vorgeschrieben wird, gültig getauften Häretikern nur die Hände aufzulegen. Diese Handauflegung wird dann deutlich als die nur von dem Bischofe zu spendende Firmung bezeichnet. Die ausführlichste Belehrung lässt Pseudo-Isidor Eusebius' Nachfolger Melchiades über diesen Gegenstand ertheilen, wonach die Handauflegung ein grösseres Sakrament sein soll als die Taufe, weil — ächt mittelalterlich — nur der Bischof es spenden könne! Nur darin ist, selbst im Widerspruch zu der abendländischen Praxis, die alte Ueberlieferung festgehalten, dass Pseudo-Melchiades lehrt, Taufe und Handauflegung seien so enge mit einander verbunden, dass, ausser im Falle des Todes, sie durchaus nicht getrennt, und das eine Sakrament ohne das andere nicht richtig (rite) gespendet werden könne.

2) Die von de Rossi Roma sotterranea II, 191 sqq. hergestellte Inschrift lautet: Heraclius vetuit lapsos peccata dolere, | Eusebius miseros docuit sua crimina flere. | Scinditur in partes populus gliscente furore, | Seditio, caedes, bellum, discordia, lites. | Extemplo pariter pulsi feritate

später nach Rom gebracht und in St. Kallist, aber in einer eigenen Krypta, gemäss dem Depositionsverzeichnisse am 26. September beigesetzt. Fragmente von seinem Grabstein wurden dort in unsern Tagen wieder aufgefunden.

Der bischöfliche Stuhl blieb unter diesen so verwirrten und gefahrvollen Zuständen Monate lang erledigt[1]).

Endlich erhielt er in Miltiades, oder wie die Lateiner auch schreiben Melchiades (2. Juli 310 bis Januar 314)[2]) einen neuen Inhaber. Wie die Frage wegen der Gefallenen gelöst wurde, ist uns leider nicht berichtet. Während der fast einjährigen Sedisvakanz scheint sich der die römische Kirche verwüstende und in den Augen der Heiden blossstellende innere Sturm beschwichtigt zu haben. Schwerlich aber wird es Miltiades gelungen sein, die Absichten seiner beiden Vorgänger durchzusetzen und die Gefallenen unter das harte Joch der kirchlichen Bussdisciplin zu beugen. Hätte doch, wenn diese durchgeführt werden sollte, wohl der grösste Theil der römischen Kirche unter die Büssenden verwiesen werden müssen, da in dem bis zum Blutvergiessen und öffentlichen Aufruhr gesteigerten Kampfe Viele, welche die Verfolgung glücklich oder heldenmüthig überstanden, sich mit Bruderblut befleckt und so selbst in die Reihe derer getreten waren, die sie zur Busse zwingen wollten. Eine allgemeine kirchliche Amnestie wenigstens für Alle, die Zeichen der Reue an den Tag legten, wird wohl den

tyranni, | Integra cum rector servaret foedera pacis, | Pertulit exilium Domino sub iudice laetus, | Littore Trinacrio mundum vitamque reliquit. | Eusebio Episcopo et Martyri. Wenn, wie Lipsius Chronol. S. 253 glaubt, Heraclius schon in der Inschrift auf Marcellus mit den Worten: Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit gemeint sein soll, so ist doch anzunehmen, dass er damals wohl Parteiführer, aber noch nicht Gegenbischof gewesen sei. Erst in der Inschrift auf Eusebius wird er genannt, und auch mit ihm erst in die Verbannung geschickt.

1) Die genauern chronologischen Daten bezüglich der Amtszeit des Eusebius und der ihr folgenden Sedisvakanz, welche Lipsius Chronol. S. 255 ff. zu ermitteln sucht, sind bei den unentwirrbaren Widersprüchen der alten Angaben gänzlich im Dunkeln.

2) Das Liberianische Papstverzeichniss datirt seine Amtszeit vom 2. Juli bis 11. Januar, während das Depositionsverzeichniss seine Bestattung auf den 10. Januar ansetzt.

Anfang der Amtsthätigkeit des Bischofes Miltiades und das Ende jener traurigen Kämpfe bezeichnet haben. Unter den gegebenen Verhältnissen war wohl kein anderer Ausweg möglich. Aber zur Aufrechthaltung kirchlicher Disciplin und strenger Sitte, welcher ohnehin das öffentliche Leben jener Zeiten, voll von Rohheit, Umsturz und Blutthat sich nicht günstig erwies, konnten solche Vorgänge und Zustände nicht dienen.

XXVI.

Befreiung und Beherrschung der Kirche durch den Kaiser Constantin.

Noch in anderer Hinsicht ist die Zeit des Miltiades eine Zeit des Friedens gewesen. Galerius erliess (311)[1]), nachdem der ganze Aufwand von Gewaltmitteln, welche die damalige Staatsmacht besass, die Kirche nicht hatte zerstören können, gleichsam als das amtliche Dokument für diese weltgeschichtliche Thatsache das berühmte Toleranzedict. „Unter unsern andern Massnahmen für das gemeine Beste und das Heil des Staates, heisst es in diesem Edicte[2]), suchten wir zunächst nach den Sitten und Einrichtungen der Vorfahren und der öffentlichen Disciplin der Römer Alles wiederherzustellen. Und vorzugsweise richteten wir unser Augenmerk darauf, dass die Christen, welche die religiösen Gebräuche ihrer Voreltern verlassen hatten, zu einer vernünftigern Sinnesweise wieder zurückgeführt würden. Ein solcher Hochmuth hatte sie nämlich wie im Einverständniss befallen, dass sie bei den Einrichtungen der Vorfahren, die vielleicht von ihren eigenen Eltern getroffen waren, durchaus nicht verbleiben wollten, sondern einzeln je nach ihrem Belieben und Gutdünken sich selbst Gesetze gaben und dieselben beobachteten, und, in verschiedene Sekten gespaltet, sich zusammenthaten. Als wir darum ein Edict erlassen hatten, dass sie zu den

1) Nach der gewöhnlichen Annahme; gemäss den neuesten Untersuchungen Hunzikers a. a. O. S. 237 zwischen Juli und November 310. Lipsius Chronol. S. 258 gibt das bestimmte Datum: 18. September 310 an.

2) Bei Eus. H. E. VIII, 17. Lactant. De mort. persec. c. 34.

Gebräuchen und Einrichtungen der Vorfahren zurückkehren sollten, haben sehr Viele die verschiedensten Todesarten erduldet. Und da wir sahen, dass Viele von ihnen bei ihrer Unvernunft verharrten und weder den unsterblichen Göttern den schuldigen Dienst erwiesen, noch sich ferner zum christlichen Cultus hielten, haben wir gemäss der gewöhnlichen Milde, mit welcher wir allen Menschen Verzeihung zu gewähren pflegen, geglaubt, auch auf diese Angelegenheit bereitwilligst unsere Nachgiebigkeit ausdehnen zu müssen, dass sie wieder Christen sein und ihre Versammlungslokale wiederherstellen dürfen, so dass sie nichts gegen ihre Ueberzeugung zu thun brauchen. Durch einen besondern Brief werden wir den Richtern einschärfen, wie sie sich zu verhalten haben. Darum sollen sie dieser unserer Nachgiebigkeit gemäss zu ihrem Gotte beten sowohl für unser Heil, als das des Staates, als für ihr eigenes, damit sowohl der Staat unverletzt erhalten werde, als auch sie selbst ohne Sorgen an ihrem Herde leben mögen."

Die römische Kirche, welche zwar unter der Herrschaft des Maxentius bis dahin wenigstens von blutiger Verfolgung verschont geblieben war, mochte doch bei der grossen Unsicherheit der damaligen politischen Lage mit den übrigen erfreut aufathmen, als auf diese Weise das Ende der schwersten aller Verfolgungen durch kaiserliches Edict angekündigt wurde. Ein reales Zeichen des wiederhergestellten Friedens war die Rückerstattung der Kirchengüter, der loca ecclesiastica, welche auch in Rom erst jetzt erfolgte. Augustinus hat zufällig, weil die Donatisten sie als Traditoren verdächtigten, die Namen der Diakonen aufbewahrt — Strato und Cassianus — welche Miltiades beauftragte, wegen der Rückgabe der Kirchengüter mit dem Stadtpräfecten zu verhandeln[1]). Zwar verdunkelte sich

1) Brev. Collat. cum Donat. III, 34 sqq. — de Rossi Roma sott. III, 514 ff. sucht namentlich aus einigen Angaben des Papstbuches eine Geschichte der Verwaltung des Kirchenvermögens in Rom zu construiren: Zephyrin soll den Kallist als Archidiakon über die ganze Verwaltung gesetzt (vgl. dagegen S. 246), Fabian dieselbe nach den Stadtregionen unter die sieben Diakonen vertheilt, Dionysius jeder Pfarrei ihr Cömeterium überwiesen haben, und nach der Restitution durch Maxentius die Vertheilung von Neuem sanctionirt worden sein. Eine wie unsichere Quelle das Papstbuch

noch einmal für sie der Horizont, da nach dem Tode des Galerius (311) Maxentius und Maximin, um ihre Herrschaft über das ganze Reich auszudehnen, ein Bündniss schlossen gegen Constantin und Licinius. Denn Maximin war nach der Schilderung des Eusebius der gottloseste und den Christen feindlichste unter allen Cäsaren. Er ging in seiner Feindseligkeit gegen das Christenthum so weit, dass er das Toleranzedict des Galerius in seinen Provinzen nicht einmal publicirte und nur nothgedrungen die Verfolgung einstellte[1]). Ehe das Schwert die weltgeschichtliche Frage entschieden hatte, ob Maxentius und Maximin, oder Constantin und Licinius die Zukunft des Reiches und der Kirche gehören werde, schwebten die Christen beständig zwischen Furcht und Hoffnung. Rom war besonders bei dieser Frage interessirt, indem die dortigen Christen wohl wussten, was sie von ihrem grausamen und lasterhaften Tyrannen zu erwarten hatten, wenn er mit dem die Kirche leidenschaftlich hassenden Maximin eine gegnerische Macht nicht mehr zu fürchten brauchte.

Der entscheidende Schlag fiel am 27 Oktober 312, als Constantin, dem Maxentius zuvorkommend, mit verhältnissmässig wenigen Truppen in Italien einrückte und seinen Gegner, der in der umfassendsten Weise gerüstet hatte, zum Kampfe zwang. Vom römischen Pöbel genöthigt, dem bis neun Meilen vor Rom siegreich vorgedrungenen Constantin an der Spitze eines schlecht disciplinirten Heeres entgegenzuziehen, erlitt der feige und verweichlichte Maxentius eine völlige Niederlage. In dem Gedränge der Fliehenden stürzte er bei der Milvischen Brücke in die Tiber und ertrank. Im Orient erlag im folgenden Jahre Maximin trotz mehr als doppelter Uebermacht seinem Gegner Licinius und starb in Tarsus eines raschen, vielleicht gewaltsamen Todes. So kam dem culturgeschichtlichen Siege der christlichen Kirche die Entscheidung auf den Schlachtfeldern des Ostens wie des Westens zu Hülfe, und richteten sich nun die Blicke der Christen hoffend und voller Zuversicht auf die

für diese Construction ist, erhellt daraus, dass es von Gajus und Silvester dasselbe berichtet wie von Fabian.

1) Eus. IX, 1.

beiden Sieger, in deren Händen für den Augenblick die Geschicke der Menschheit ruhten.

Zumal mochten sich die römischen Christen freuen, dass gerade Constantin es war, der siegreich ihre Stadt betrat. Denn sein Vater, der Cäsar Constantius Chlorus, hatte schon ein den Christen günstiges Andenken hinterlassen. Wie sehr erst Constantin dem Christenthum gewogen sei, wusste bereits alle Welt. Sein Sieg an der Tiberbrücke vor Rom bedeutete den Sieg der christlichen Kirche über das altrömische Staatswesen. Kein Wunder, dass man schon bald nachher die göttliche Vorsehung hier sichtbar und vernehmlich in die Ereignisse eingreifen liess. Eusebius[1]) will vom Kaiser selbst die eidliche Betheuerung vernommen haben, dass ihm das Zeichen des Kreuzes mit der Inschrift: „Darin wirst du siegen“ am Himmel erschienen sei, und in der darauffolgenden Nacht der Heiland im Traume ihn angewiesen habe, mit jenem Feldzeichen gegen den Feind zu ziehen.

Constantin hielt nach jenem glänzenden Siege einen feierlichen Einzug in die Hauptstadt, wobei der Kopf des in der Tiber aufgefundenen Maxentius auf einem Speere vorangetragen wurde. Nur zwei bis drei Monate verweilte der neue Herrscher in Rom, um die nöthigsten Anordnungen zu treffen. Die beiden Söhne des Maxentius liess er hinrichten, die von ihm wiederhergestellte Prätorianercohorte für immer auflösen, die römische Bevölkerung mit einem unerhörten Steuerdruke belasten und sich selbst von dem Senat, dem er grosse Ehren erwies, zum ersten Augustus des Reiches ausrufen. Der Kirche aber soll er gemäss der freilich stark zu bezweifelnden Mittheilung seines christlichen Panegyrikers, den Triumph bereitet haben, dass er seinen Einzug in die ewige Stadt durch ein Monument verherrlichte, welches allerdings geeignet gewesen wäre, ahnen zu lassen, was sie noch alles von dem Sieger zu erhoffen habe. Er soll befohlen haben, seine Statue in Rom aufzustellen, das Kreuz in der rechten Hand und mit der bedeutungsvollen Inschrift geschmückt: „Durch dieses Zeichen des Heiles, welches das Zeichen der wahren Tapferkeit ist, habe ich eure Stadt von

---

1) Vita Const. I, 28 sq.

dem Joche der Tyrannei befreit, dem Senat und dem römischen Volk den alten Schmuck und Glanz des Adels wiedergegeben" [1]).

Davon war freilich Constantin weit entfernt, was sehr bald die christliche Legende ihm andichtete, dass er durch jene angebliche Kreuzeserscheinung am Himmel wunderbar bekehrt, aus einem Heiden sich plötzlich in einen christlichen Heiligen umgewandelt hätte. Selbst seine Begünstigung des Christenthums war eine wohl überlegte und politisch klug berechnete. Nachdem er die Stadt Rom in seine Hand bekommen, in welcher das absterbende Heidenthum an den alten Adels- und Senatorenfamilien noch einen bedeutenden Halt besass, begnügte er sich mit der dem Wortlaute nach leider nicht mehr vorhandenen Erklärung (312), Jeder solle bei der Religion verbleiben, zu welcher er sich bekenne. Mit Licinius aber erliess er dann von Mailand aus gemeinsam Anfangs des J. 313 das berühmte Toleranzedict, dessen Text uns Eusebius (X, 5) aufbewahrt hat.

Oft schon, sagen die beiden Cäsaren, oder vielmehr Constantin, der als der Urheber des Erlasses anzusehen ist, oft schon haben wir in der Erwägung, dass die Freiheit in der Religion nicht zu unterdrücken sei, sondern man es der Sinnesweise und dem Willen eines Jeden überlassen müsse, nach seinem eigenen Gutdünken sich mit den göttlichen Dingen zu beschäftigen, bestimmt, dass Alle, auch die Christen, den Glauben ihrer Religionsgemeinschaft beobachten sollten. Aber da in jenem Gesetze, durch welches ihnen diese Freiheit verstattet wurde, viele verschiedene Gemeinschaften ausdrücklich angeführt

1) Eus. IX, 9. Dasselbe erzählt Eusebius in seinem kirchlich-tendenziösen Panegyrikus auf Constantin: Vita Const. I, 40; c. 42 f. hinzufügend, der Kaiser habe die Priester geehrt und die Kirchen beschenkt. Wenn auf dem Triumphbogen Constantins steht, er habe instinctu divinitatis den Maxentius besiegt, und man dies auch mit Piper Zwei Inschriften Const. des Grossen. Gotha 1874, S. 1 ff. im Sinne Constantins, nicht in dem Sinne des heidnischen Senats von Rom erklärt, so ist diese Andeutung doch etwas ganz anderes, als die Errichtung eines solchen Monumentes gewesen wäre. Gegen die Glaubwürdigkeit jener Erzählung auch Brieger Zeitschr. für Kirchengeschichte Gotha 1880. S. 200 ff.

zu werden schienen, sind vielleicht Viele von ihnen (den Christen) bald aus diesem Grunde der Beobachtung ihrer Religion untreu geworden. Als wir, die Kaiser Constantin und Licinius, darum nach Mailand gekommen waren, und sorgsam untersuchten, was zum Vortheil des Staates gereichte, haben wir unter anderm, was wir Allen in vielfacher Weise für nützlich erachteten, oder vielmehr vor allem bezüglich der Religion feststellen zu müssen geglaubt, dass den Christen und allen Andern die Freiheit von uns verstattet werde, die Religion zu haben, welche sie wollten, damit, was es auch immer für ein göttliches und himmlisches Wesen geben mag, es uns und Allen, die unter unserer Herrschaft leben, sich gnädig erweise. Diesen unsern Willen also haben wir nach heilsamer und richtiger Ueberlegung verkündigt, damit Niemanden die Freiheit verweigert werde, der Religion der Christen zu folgen oder sie anzunehmen. Aber Jedem soll freistehen, diejenige Religion zu haben, die er für sich als angemessen erachtet, damit die Gottheit in allen Dingen ihre Liebe und Güte uns bezeige. Dass dies unser Wille sei, mussten wir in einem Erlasse kund thun, damit durch Weglassung der Religionsgemeinschaften, welche in dem frühern Schreiben über die Christen genannt waren, sowohl das, was unrichtig und unserer Milde fremd schien, gänzlich ausgeschlossen werde, als auch in der Folge Jeder, welcher glaubt der christlichen Religion folgen zu sollen, sie frei, ohne irgend welche Belästigung beobachten könne. Wir haben beschlossen, Dir dies umständlich mitzutheilen, damit Du wissest, dass wir den Christen die vollste Freiheit gewährt haben, ihrer Religion anzuhangen. Daraus, dass wir ihnen diese volle Freiheit verstattet haben, erkennst Du, dass wir auch den Andern, welche ihre Religion beobachten wollen, das Recht dazu verstatten. Das entspricht in Wahrheit offenbar der Ruhe unserer Zeiten, dass Jeder die Freiheit habe, sich zu wählen und zu verehren, welche Gottheit er immer will. Das aber haben wir gethan, damit wir keiner Gottesverehrung zu nahe zu treten schienen. Ferner bestimmen wir zu Gunsten der Christen Folgendes: dass die Versammlungsorte der Christen, über welche in dem frühern an

Dich gerichteten Briefe anders verfügt war, wenn solche vom Fiskus oder von sonst Jemanden angekauft worden sind, den Christen unentgeldlich und ohne Schadenersatz, ohne jede Weigerung herausgegeben werden sollen, und wenn Jemand solche zum Geschenk erhalten hat, soll er sie unverzüglich zurückerstatten. Wer solche Orte gekauft oder zum Geschenk erhalten hat, und von unserer Güte etwas dafür verlangt, der soll den Provinzialbeamten der betreffenden Provinz darum angehen, dass unsere Güte darüber entscheide. Dass alles dieses dem christlichen Gemeinwesen zurückerstattet werde, dafür hat Dein Eifer ohne Verzug zu sorgen. Und was das betrifft, dass dieselben Christen ausser ihren Versammlungslokalen auch noch andere besessen haben, die nicht Privateigenthum waren, sondern dem christlichen Gemeinwesen gehörten, so sollen diese alle nach dem eben aufgestellten Gesetze ohne Weigerung denselben Christen, d. i. einem jeden Gemeinwesen derselben zurückgegeben werden; unter Beobachtung nämlich der vorhin angegebenen Weise, dass die, welche solche Lokale ohne Wiedererstattung des Preises herausgegeben haben, ihre Schadloshaltung von unserer Güte erwarten können. Und in allem dem sollst Du für das besagte christliche Gemeinwesen allen Deinen Eifer aufwenden, dass dieser Befehl sobald als möglich ausgeführt werde, damit auch in diesem Punkte durch unsere Güte für die allgemeine und öffentliche Ruhe gesorgt sei. Auf diese Weise bleibt, wie gesagt, die göttliche Güte, die wir schon in vielen Angelegenheiten erfahren haben, uns für immer gesichert. Damit der Inhalt dieses unseres Gesetzes und dieser Gnadenverleihung zur Kenntniss Aller gelange, soll dieser Brief allenthalben veröffentlicht werden“.

Ohne Zweifel zog von diesem Gnadenerweise auch die römische Kirche ihren Gewinn. Vor allem in Rom selbst war Constantin sicher bemüht, sein Gesetz, für das Licinius nur widerwillig seinen Namen hergegeben hatte, zur Ausführung zu bringen. Um eine mehr oder weniger gewaltthätige Ausbreitung des Christenthums, oder auch nur um eine von der Regierung begünstigte Proselytenmacherei handelte es sich dem Kaiser nicht. So allgemein hatte er, wie es scheint, in dem ersten Toleranzedicte sich sogar über die religiöse Freiheit ausgespro-

chen, wenigstens was das Christenthum anlangte, dass man sein Gesetz gerade in dieser Beziehung häufig missverstand. Und so sah er sich denn veranlasst, in dem eben mitgetheilten zweiten Gesetze umständlich zu erklären, dass den Christen gewiss ebenso freie Religionsübung gestattet sein solle, als den Uebrigen. Dass er ihnen besonders zugethan war, bewies er durch seine Verfügung über die kirchlichen Güter. Ja noch in demselben Jahre, unter dem 29. Oktober 313 überträgt er die Privilegien der heidnischen Priester auf die christlichen, um die christliche Religion in keiner Weise zurückstehen zu lassen. Und wieder, um die Heiden nicht zu bevorzugen, stellt er die in dieses Jahr fallenden Säkularspiele ab, welche eine heidnisch-religiöse Bedeutung besassen.

Inzwischen war in Afrika aus Anlass der Diokletianischen Verfolgung ein Streit ausgebrochen, um den auch Constantin im Interesse des Friedens sich bekümmerte. Der Bischof Mensurius und sein Diakon Cäcilian waren beschuldigt, in der Verfolgung häretische Schriften statt der geforderten h. Schriften den Behörden ausgeliefert zu haben, um der Verfolgung zu entgehen. Als nach dem Tode des Mensurius (311) Cäcilian zum Bischofe gewählt und von Felix von Aptunga, den man gleichfalls als traditor bezeichnete, geweiht worden, stellte die Gegenpartei im Verein mit den 70 Bischöfen Numidiens in der Person des Majorin einen Gegenbischof auf, nach dessen baldigem Tode (313) Donatus an die Spitze trat. Da die Kirche von Carthago die Primatialkirche des prokonsularischen Afrika war, musste diese ganze Provinz in die Kirchentrennung hineingezogen werden. Dazu kam, dass Numidien und zumal die Landbevölkerung von ganz Afrika auf der Seite des Donatus stand. Die Donatisten wandten sich noch während des J. 313 an Constantin und baten den eben in Gallien weilenden Kaiser um Richter aus dem gallischen Episkopate[1]). Dieser, dem es um Frieden und Ruhe im Reiche zu thun war, suchte durch eine Bischofsberathung in Rom den Streit beizulegen.

Er schreibt folgender Massen an den Bischof von Rom[2]):

---

1) Opt. De schism. Donat. I, 22.

2) Bei Eus. X, 5.

„Der Kaiser Constantin an Miltiades, den Bischof von Rom, und an Markus[1]). Da mehre Aktenstücke von dem Prokonsul Paulinus von Afrika an mich gelangten, mit der Nachricht, der Bischof Cäcilian von Carthago werde von einigen seiner Collegen in Afrika aus vielen Gründen angefochten, und mir das sehr schlimm erscheint, dass in jenen volkreichen Provinzen, welche die göttliche Vorsehung mir freiwillig übergeben hat, das Volk in zwei Parteien getheilt, in einem schlimmen Zustande sich befindet, und die Bischöfe unter einander uneins sind, so habe ich beschlossen, dass jener Cäcilian mit zehn gegnerischen Bischöfen und mit zehn andern seiner Wahl nach Rom fahre, damit dort vor Euch und vor Reticius, Maternus und Marinus, Euren Collegen, die ich desshalb nach Rom zu eilen geheissen habe, geurtheilt werden könne, wie es nach Eurer Kenntniss dem heiligsten Gesetze entspricht. Damit Ihr indess über alle diese ihre Angelegenheiten Euch vollkommen unterrichten könnet, habe ich Abschrift der mir von Paulinus übersandten Aktenstücke beigefügt und Euren oben genannten Collegen übermittelt. Nach deren Lectüre werden Ew. Hochwürden bemessen können, auf welche Weise der oben erwähnte Streit am richtigsten zu entscheiden und nach Gerechtigkeit zu beenden ist. Denn auch Deinem Eifer entgeht meine Ehrfurcht gegen die katholische Kirche nicht, in der ich nicht will, dass Ihr irgend welche Trennung zulasst. Die Gottheit des grossen Gottes möge Dich viele Jahre erhalten, Verehrtester"

Es war sehr natürlich, dass Constantin auf diese Weise den Donatistenstreit beizulegen trachtete. Hatte doch die afrikanische Kirchenprovinz, wie wir schon aus Tertullian erfuhren, seit jeher zur römischen Kirche in naher Beziehung gestanden, weil sie von dorther das Christenthum empfangen. Constantin, dem Beherrscher des Occidents, musste Rom also aus mehr als Einem Grunde als der richtige Ort erscheinen, wo der afrikanische Streit zu entscheiden war. Es lag ihm aber ebenso fern,

---

1) Wer dieser Markus war, ist ungewiss; wahrscheinlich war es der hervorragendste Presbyter Roms (der spätere römische Bischof?), der dem Miltiades in der Leitung der Kirche zur Seite stand. Vgl. de Broglie L'Église et l'empire Romain. Paris 1860, p. 263.

wie der kirchlichen Anschauung jener Zeit überhaupt, durch den römischen Bischof allein die Streitfrage entscheiden zu lassen. Selbst kein Christ, aber dem Christenthum gewogen, folgte er ohne Zweifel bei seinem Verfahren den Grundsätzen, wie sie in der damaligen Kirche herrschend waren. Diese aber gingen dahin, dass, wie wir wiederholt gemäss Cyprian hervorgehoben haben, wenn ein Theil der Kirche durch einen Streit gefährdet erschien, die andern Bischöfe zur Beilegung desselben mitzuwirken hatten. Neu war nur die mit der politischen Umwälzung des römischen Staatswesens gegebene Erscheinung, dass nicht auf Anregung eines fremden Bischofes oder aus eigener Initiative der römische sich um den Donatistenstreit bekümmerte, sondern dass es der (noch immer heidnische) Kaiser war, welcher auf Grund seiner Begünstigung der christlichen Kirche sich gestattete, den Bischof von Rom zu einer Untersuchung aufzufordern und die andern Bischöfe, welche mit ihm an derselben Theil nehmen sollten, aus eigener Machtvollkommenheit zu bestimmen und nach Rom zu schicken. Das war nach späterer Anschauung ein offenbarer Eingriff in die innere Kirchenverwaltung, der bereits beginnende „Byzantinismus“ Aber weder der Bischof von Rom, noch die drei nach Rom entsandten Bischöfe weigerten sich, in der vom Kaiser angeordneten Weise mit Cäcilian und den 20 afrikanischen Collegen die Streitfrage auf einer römischen Synode zu untersuchen. Nicht die kirchliche Machtfrage war es, worauf man damals sein Augenmerk richtete, nicht die Erwägung, ob der heidnische Kaiser berechtigt sei, solche Bestimmungen über innerkirchliche Angelegenheiten zu treffen, sondern die dem Geiste des Christenthums und der Kirche weit mehr entsprechende Frage, ob in der vom Kaiser angeordneten Weise der Kirchenfriede in Afrika wiederhergestellt werden könne. Da man dies glaubte, ging man ohne Zögern auf die Anordnungen des Kaisers ein[1]).

Am 2. Oktober 313, einem Freitage, wurde die Synode

---

1) Auch Aug. c. Petilian. c. 16 theilt beiläufig den Sachverhalt correct mit, indem er sagt, da der Bischof Miltiades der röm. Kirche vorgestanden, sei auf „Befehl des Kaisers Constantin“ die Angelegenheit des Cäcilian untersucht worden.

in dem Lateran-Palaste der Kaiserin Fausta in Rom eröffnet, und dauerte drei Tage. Gemäss der Verfügung des Kaisers erschien Cäcilian mit zehn afrikanischen Bischöfen seiner Gemeinschaft und zehn donatistischen Bischöfen. Die Synode selbst bestand aus 19 Mitgliedern, vor denen die eben genannten 21 Afrikaner als Parteien ihre Sache zu führen hatten: dem Bischofe Miltiades von Rom als dem Vorsitzenden, den drei von Constantin ernannten Bischöfen aus Gallien: Maternus von Köln, Reticius von Autun und Marinus von Arles, und 15 italienischen Bischöfen: Merocles von Mailand, Florian von Sinna[1]), Zoticus von Quintianum (Kintzen in Rhätien), Stennius von Rimini, Felix von Florenz, Gaudentius von Pisa, Constantius von Faventia, Proterius von Capua, Theophilus von Benevent, Sabinus von Terracina, Secundus von Präneste, Felix von Trestabernä, Maximus von Ostia, Evandrus von Ursinum[2]), Donatianus von Forum Claudii[3]).

Am ersten Tage der Verhandlung wurden die Ankläger Cäcilians gehört, mehre aber von ihnen, deren Leben selbst nicht tadelfrei war, sofort zurückgewiesen. Da die übrigen nur in tumultuarischer Weise Anklagen vorbrachten, ohne dieselben durch Documente oder Zeugen als begründet erweisen zu können, ging die Synode auch darauf nicht ein. Donatus von Casänigrä aber wurde überführt, schon unter Mensurius, da Cäcilian noch Archidiakon war, in Carthago ein Schisma hervorgerufen, dann auch wiedergetauft und in der Verfolgung gefallenen Bischöfen die Hände aufgelegt, d. i. sie von Neuem ordinirt zu haben.

Am folgenden Tage wurde eine neue Anklageschrift gegen Cäcilian vorgelegt, aber auch als nichts beweisend verworfen. Dann kam die Verurtheilung Cäcilians durch die Synode der

---

1) Es ist zweifelhaft, welche Stadt hier gemeint ist. Statt des sonst nicht bekannten Sinna hat man Cesena, Aesina, Pinna in Vorschlag gebracht.

2) Vielleicht ist Urbinum in Umbrien gemeint.

3) Die Namen sind mitgetheilt bei Optat. De schism. Donat. I, 23. Dass Reticius von Autun von Constantin zu der Synode in Rom geschickt worden sei, erwähnt auch Hieron. ep. 37, 1.

70 Numidischen Bischöfe zur Sprache. Da wurden denn die gegenseitigen Beschuldigungen sehr heftig und die Untersuchung sehr verwickelt. Manche dieser Bischöfe wurden als traditores verdächtigt, andere als ehrgeizige Menschen, andere als von Lucilla, der Patronin des Majorin bestochen, u. s. w. Cäcilian dagegen wurde vorgeworfen, sein Consecrator Felix von Aptunga sei Traditor gewesen. Die Synode sah von allen andern Anklagen ab und beschäftigte sich nur mit der Sache des Cäcilian und des Donatus. Seine wiederholte Ankündigung, Zeugen gegen Cäcilian in's Feld zu führen, konnte Donatus nicht wahr halten, und so gelangte denn die verwickelte und höchst gehässige Verhandlung endlich zum Ziele.

Am dritten Tage nämlich sprach die Synode einmüthig Cäcilian von allen ihm schuld gegebenen Verbrechen frei, Donatus aber, der seine Vergehen selbst eingestanden, wurde verurtheilt. Den übrigen donatistischen Bischöfen, auch denen, welche von Majorin die Weihe empfangen, wurde ohne jede erschwerende Bedingung, und selbst ohne Verlust ihrer Würde der Rücktritt zur Kirchengemeinschaft freigestellt. Wo zwei Bischöfe, ein von Cäcilian, ein anderer von Majorin ordinirter, gegen einander ständen, solle im Falle der Rückkehr des Letztern die Anciennität darüber entscheiden, wem der bischöfliche Stuhl verbleibe, und der zuletzt Ordinirte eine andere Kirche erhalten[1]).

Die Akten und das Urtheil der Synode wurden mit einem Begleitschreiben dem Kaiser Constantin übersandt.

Die donatistische Partei war mit der Entscheidung unzufrieden und fuhr fort, Cäcilian die Anerkennung zu verweigern. Von Miltiades vernehmen wir nicht, dass er den römischen Synodalbeschlüssen Nachdruck zu geben versucht habe, ebenso wenig wie er, so viel wir wissen, sich um den Streit bekümmert

---

1) Optat. I, 24 theilt den Wortlaut des Votums mit, welches Miltiades als der Vorsitzende der Synode zum Schlusse abgab: Cum constiterit Caecilianum ab iis qui cum Donato venerunt iuxta professionem suam non accusari, nec a Donato convictum esse in aliqua parte constiterit, suae communioni ecclesiasticae integro statu retinendum merito esse censeo.

hatte, ehe er von dem Kaiser dazu aufgefordert worden war. Der Kaiser aber, dem die Aufrechthaltung der Ruhe in Afrika sehr am Herzen lag, erliess an den Bischof Cäcilian von Carthago ein energisches Schreiben, in welchem er ihm zur Beilegung des Schisma's die Hülfe der weltlichen Gewalt in Aussicht stellte. In Rom trat inzwischen ein Wechsel der Personen ein. Bischof Miltiades starb im Januar 314 und wurde wahrscheinlich auch in St. Kallist beerdigt[1]). Bereits einige Wochen später begann die lange und denkwürdige Amtszeit des Bischofes Silvester (31. Jan. 314 bis 31. Dez. 335).

So leichten Kaufs, wie Constantin dachte, war der Kirchenfriede in Afrika nicht hergestellt. Da das ganze Land durch die getroffene Entscheidung und die Androhung von Gewaltmassregeln in immer grössere Aufregung gerieth, sah Constantin sich veranlasst, es mit einer neuen Synode zu versuchen. Die Donatisten lehnten sich nämlich gegen die römische Entscheidung auf, weil sie nur von wenigen Bischöfen ausgegangen sei. Der Kaiser fasste darum den Plan, eine grosse Synode des ganzen Abendlandes zu veranstalten, deren Beschlüsse, so glaubte er, von allen Christen als verbindlich angesehen werden würden. Weder er, noch Cäcilian, noch endlich Miltiades selbst dachte daran, dass die Entscheidung einer römischen Synode als solcher, oder gar der Wahrspruch des römischen Bischofes an sich als unanfechtbar gelten müsse. Allerseits legte man auf das Urtheil der Bischöfe (als der Repräsentanten verschiedener Kirchen) Gewicht, und darum galt das Urtheil einer grossen Synode als zuverlässiger und entscheidender, denn das weniger Bischöfe. Früher hatte man bei kirchlichen Streitigkeiten mit Synoden einzelner Provinzen sich begnügen müssen, weil Niemand da war, der die Abhaltung einer Generalsynode in die Hand nehmen konnte — auch nicht der Bischof von Rom, welchem ausserhalb seines

1) Vgl. de Rossi Roma sott. II, 188. — Wenn das Felicianische Papstbuch unter andern nicht mehr zu erweisenden Nachrichten meldet, damals seien Manichäer in der Stadt entdeckt worden, so ist dies um so mehr verdächtig, als es, glaubwürdig von der Zeit Leo's I. berichtet, sich oft im Papstbuch in derselben Form wiederholt: so noch bei Siricius, Anastasius, Gelasius, Symmachus, Hormisdas.

italienischen Kirchensprengels keine Jurisdiction zustand — und ausserdem, weil auch wohl die wenigsten Kaiser solche Zusammenkünfte aus verschiedenen Provinzen des Reiches geduldet haben würden. Eine so grosse Synode, wie nun der Beherrscher des Abendlandes sie berief, zusammengesetzt aus allen Ländern seines Reiches, hatte die Kirche noch nie gesehen. Freilich hatte sie auch eine so grosse Verwirrung wie die donatistische Spaltung noch nicht erlebt: ein ganzes Land, drei Provinzen, das prokonsularische Afrika, Mauritanien und Numidien umfassend, beinahe Kirche um Kirche in zwei sich heftig befehdende Parteien getheilt, Bischof gegen Bischof protestirend. Schon bei der ersten Synode zu Rom war das Augenmerk Constantins darauf gerichtet, die Hauptprovinzen seines Reiches auf derselben vertreten zu sehen: neben Miltiades und den 15 italienischen Bischöfen sassen drei aus Gallien, welche der Kaiser selbst ausgewählt hatte, um über die gegenseitigen Anklagen der 21 Afrikaner zu entscheiden. Die neue grosse Synode sollte nun, damit alle Einseitigkeit vermieden werde, nicht wieder in Rom Statt finden, natürlich auch nicht in Afrika, auf dem Schauplatze dieses kirchlichen Krieges. So blieb nur Gallien übrig, und der Kaiser wählte die Stadt Arles[1]).

Als characteristisch für die Behandlungsweise, welche Constantin der Angelegenheit angedeihen liess, theilen wir sein Einladungsschreiben an den Bischof von Syrakus mit, das Eusebius (X, 5) aufbewahrt hat[2]). „Der Kaiser Constantin an den Bischof Chrestus von Syrakus. Schon früher, da Einige verkehrten Sinnes in der h. Religion, der himmlischen Tugend und der Lehre der katholischen Kirche sich zu trennen begannen,

1) Die Behauptung Hefele's Conciliengesch. I, 401, der Bischof von Rom, als „Patriarch" des Abendlandes, habe diese Synode veranlasst, ist völlig aus der Luft gegriffen. Weder existirt für diese Annahme irgend ein positiver Anhaltspunkt, noch war damals das Patriarchalrecht bereits ausgebildet.

2) Aehnliche Einladungsschreiben ergingen ohne Zweifel entweder direct oder indirect auch an die andern Bischöfe. Die Afrikaner wurden durch den Prokonsul Aelafius (wenn nicht Ablavius oder gar Aelianus zu lesen ist) nach Arles beschieden. Constantins Schreiben an ihn bei Mansi II, 463.

hatte ich, um ihr Bestreben zu vereiteln, bestimmt, dass einige Bischöfe aus Gallien abgesandt, dann die aus Afrika, welche hartnäckig mit einander streiten, zugezogen werden, und auch der Bischof von Rom anwesend sein, und so die Streitfrage unter Theilnahme aller dieser auf das sorgfältigste untersucht und beigelegt werden solle. Aber da Einige, wie es so geschieht, des eigenen Heiles und der der heiligsten Lehre schuldigen Verehrung uneingedenk nicht aufhören, immer noch ihre Feindschaften fortzusetzen, indem sie die getroffene Entscheidung nicht anerkennen wollen, behauptend, dass nur wenige Bischöfe ihre Meinung abgegeben, und dass diese, ohne hinreichend sorgfältige Untersuchung ihr Urtheil übereilt hätten, so kömmt es, dass die, welche einträchtigen und brüderlichen Sinnes unter einander sein sollten, in schmählicher Weise uneins sind und den Feinden der heiligsten Religion Anlass zu Spott geben. Darum musste ich daran denken, dass das, was nach erfolgter Entscheidung freiwillig hätte aufgegeben werden sollen, nun endlich durch die Mitwirkung Vieler beendigt werde. Da wir nun sehr viele Bischöfe von sehr vielen verschiedenen Orten nach der Stadt Arles auf den 1. August beschieden haben, so haben wir geglaubt, auch Dir schreiben zu müssen, dass Du Dir von dem Vorsteher Siciliens Latronianus einen Staatswagen geben liessest und mit zwei Priestern Deiner Wahl und drei Dienern, die Euch auf der Reise bedienen können, an demselben Tage an besagtem Orte eintreffest, damit durch Dich und die einträchtige Geschicklichkeit der Versammelten diese Differenz, welche durch schändliche Streitsucht noch vorhanden ist, nach Anhörung der streitenden Parteien, die wir auch dorthin beschieden haben, endlich der schuldigen Religiosität und der brüderlichen Eintracht Platz mache. Möge der allmächtige Gott Dich viele Jahre gesund erhalten.“

Der Bischof von Rom folgte selbst der Einladung nach Arles nicht, sandte aber zur Vertretung der römischen Kirche die Presbyter Claudian und Vitus und die Diakonen Eugenius und Cyriacus dorthin. Dass diese Männer auf der Synode eine hervorragende Stellung eingenommen hätten oder als Vertreter der römischen Kirche ausgezeichnet worden wären, darüber vernehmen wir nichts. An der Spitze der Versammlung

stand der Bischof des Ortes, Marinus, der auch an erster Stelle die Akten unterschrieb[1]).

Nur sah die Synode sich veranlasst, dem Bischofe von Rom die gefassten Beschlüsse mitzutheilen, mit dem Ersuchen, dieselben den übrigen Bischöfen kund zu thun. Aber natürlich nicht, als ob sie erst seiner Bestätigung oder Promulgation bedurft hätten[2]). Vielmehr behandelt die Synode sowohl ihr Urtheil über die donatistische Angelegenheit, als auch die erlassenen Kirchengesetze als gültig und definitiv, weil mit der kirchlichen Ueberlieferung übereinstimmend. Aber den Bischof von Rom hält sie für geeignet, die Beschlüsse den übrigen auf dem Concil nicht anwesenden Bischöfen mitzutheilen. Die Synode schreibt nämlich an Silvester, den „ruhmreichsten Papst“[3]), den sie auch „geliebtester Bruder“ nennt, durch den Willen des Kaisers nach Arles berufen, grüsse sie ihn von dort aus mit schuldiger Ehrfurcht. Die Donatisten seien durch die Tradition und Glaubensregel widerlegt, durch das Urtheil Gottes und der Mutter Kirche verdammt worden. Wäre er selbst bei diesem Schauspiel gegenwärtig gewesen, so glaube sie sicher, dass das Urtheil noch schärfer würde ausgefallen sein; hätte er gleichmässig mit ihr geurtheilt, so würde die Freude der Synode eine noch grössere gewesen sein[4]). Aber er habe ja den Ort nicht verlassen können, wo die Apostel beständig ihren Sitz hätten und ihr Blut

---

1) Vgl. Mansi II, 476. Ueber die Zahl der Theilnehmer weichen die Angaben sehr von einander ab. Selbst von 600 wird gesprochen. Aber wenn anderseits nur 33 namhaft gemacht werden (u. A. Agrötius von Trier, Maternus von Köln, Vocius von Lyon, Reticius von Autun, Ambitausus von Reims, Liberius von Emerita in Spanien, Theodor von Aquileja, Cäcilian von Carthago, Adelfius von London), so dürfte damit die Liste der theilnehmenden Bischöfe doch wohl nicht erschöpft sein.

2) Selbst de Broglie l. c. p. 288 macht auffallender Weise noch diese Annahme.

3) Dass papa der Titel aller Bischöfe, wenigstens der ausgezeichnetern war, ersahen wir bereits aus den an Cyprian gerichteten Briefen.

4) Utinam, frater dilectissime, ad hoc tantum spectaculum interesse tanti fecisses, profecto credimus, quia in eos severior fuisset sententia prolata, et te pariter nobiscum iudicante coetus noster maiore laetitia exultasset.

ohne Unterlass Gottes Ehre bezeuge. Ausser der donatistischen Angelegenheit habe sie nun „unter Anwesenheit des h. Geistes und seiner Engel“ noch andere Punkte verhandelt und beschlossen, dass dies durch ihn, den Bischof von Rom, der grössere Sprengel habe, Allen kund gethan werde[1]). Von den beigefügten Canones werden dann die über die Osterfeier, die Gültigkeit der Ketzertaufe u. a. besonders namhaft gemacht[2]).

Augenscheinlich behandeln die in Arles versammelten Bischöfe ihren abwesenden Collegen von Rom mit einer gewissen Ehrfurcht. Rom ist ihnen der Sitz der beiden Apostel Petrus und Paulus, geschmückt mit deren Martyrien. Aber auch ohne den römischen Bischof haben sie über dogmatische und disciplinäre Fragen mit Sicherheit entschieden, weil sie Ueberlieferung und Glaubensregel auf ihrer Seite hatten, und, wenn auch nur durch „den Willen des Kaisers“ berufen, doch des Beistandes des h. Geistes sich versichert hielten. Sie hätten freilich gewünscht, „er habe es für der Mühe werth gehalten“, mit ihnen zu tagen; sie hätten dann — nicht etwa seinem Urtheil zugestimmt, oder sich unterworfen, sondern — die Freude gehabt, ihn gleichmässig mit ihnen urtheilen zu sehen. Offenbar stehen die Bischöfe bei aller Ehrfurcht gegen ihren römischen Bruder noch immer strenge auf dem Standpunkt des Episkopalsystems, wie wir es bei Cyprian fanden. Darum sagen sie auch nicht, ihm stehe es als ihrem Oberhirten zu, ihre Beschlüsse zu bestätigen und zu promulgiren, sondern sie überliessen ihm die Promulgation derselben, weil er „grössere Sprengel habe“, d. h. weil er als Primas Italiens und der angesehenste Bischof des Abendlandes mit vielen Kirchen in Verkehr stand, während die in Arles versammelten Bischöfe die Beschlüsse nur ihrer eigenen Kirche oder doch nur, wie etwa der Bischof von Carthago,

---

1) Placuit etiam a te, qui maiores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuare. Hefele Conciliengesch. I, 204 will mit Nolte Tüb. Quart.-Schr. 1867, S. 54 lesen: qui maioris dioeceseos gubernacula tenes. Aber dies ist eine willkürliche Aenderung des gerade durch seine Unbestimmtheit und Dunkelheit sich als ursprünglich erweisenden Ausdruckes.

2) Bei Mansi II, 463.

einem beschränktern Kirchengebiet mittheilen konnten[1]). An eine Verkündigung ihrer Beschlüsse im Orient dachten die Bischöfe natürlich nicht, weil dieselben, nur von Abendländern gefasst, etwa den die Osterfeier betreffenden Kanon ausgenommen, ausschliesslich auf die Verhältnisse und Bedürfnisse der abendländischen Kirche berechnet waren.

Jener Kanon enthält nämlich die Bestimmung, das Osterfest solle an Einem Tage von Allen (per omnem orbem a nobis observetur) gefeiert werden, und der römische Bischof nach Gewohnheit Allen die briefliche Mittheilung darüber zukommen lassen. Wir entnehmen aus dieser Anordnung, dass (jährlich) von Rom aus an alle Kirchen die Mittheilung erging, wann Ostern zu feiern sei. Da die Berechnung dieses Termins damals noch eine sehr verschiedene war, hatte sich, vielleicht seit der Zeit des Hippolytus, der sich nach Ausweis seiner Ostertafeln mit diesem Gegenstand eingehend beschäftigt, die Sitte ausgebildet, dass um der Uebereinstimmung willen die Mittheilung des in Rom astronomisch berechneten Ostertermins an die übrigen Kirchen erfolgte; wieder nicht, als hätte der römische Bischof kraft seiner Oberhoheitsrechte nach Belieben den Ostertermin feststellen dürfen, sondern weil es am natürlichsten war, dass von der Hauptstadt aus, wo man sich mit jener Berechnung besonders beschäftigt hatte, nach allen Seiten hin die Nachricht erging, wann Ostern zu feiern sei.

In Betreff der übrigen Kanones, welche über Gladiatorenkämpfe, Schauspiele, Ehebruch, Competenzüberschreitungen der Bischöfe und Geistlichen u. a. handeln, verdient noch hervorgehoben zu werden, dass mindestens zwei derselben (can. 18. 19) sich auf speziell römische Dinge beziehen. Ersterer gebietet den römischen Diakonen (diacones urbici)[2]), sich nichts her-

---

1) Maassen Der Primat des Bischofs von Rom. Bonn 1853, S. 117 versteht unter den maiores dioeceses den ganzen Occident, als dessen Patriarch der Bischof von Rom hier bezeichnet werde. Hätte ein so scharf abgegrenzter juristischer Begriff den Synodalen vor Augen geschwebt, so hätten sie gewiss einen andern Ausdruck gebraucht und selbst in der ganzen Haltung des Schreibens sich als des „Patriarchen" Untergebene geberdet. Aber das Patriarchalrecht existirte eben damals noch nicht.

2) Urbicus bedeutet nach einem bekannten Sprachgebrauch „römisch".

auszunehmen, sondern die Ehre den Priestern zu lassen und nichts ohne deren Vorwissen zu thun. Diese Anordnung wird verständlicher durch can. 15, in welchem den Diakonen überhaupt die Darbringung des h. Opfers, welche sie sich an vielen Orten anmassten, untersagt wird; sowie durch den can. 18 des Concils von Nicäa, welcher verordnet, ein Diakon dürfe nie vor dem Bischofe die h. Communion empfangen, dieselbe den Priestern nicht reichen und auch nicht unter den Priestern sitzen. Ohne Zweifel massten also zu Anfang des 4. Jahrh. die Diakonen an vielen Orten, insbesondere zu Rom, sich Befugnisse und Verrichtungen an, welche ihnen nicht zukamen. Wie das Concil von Arles hiergegen einschreitet, so trifft es can. 19 auch die Anordnung, dass den fremden Bischöfen, welche nach Rom (in urbem) kämen, dort Gelegenheit gegeben werden solle, das h. Opfer darzubringen (locum dari ut offerant). Diese beiden Bestimmungen über die römischen Diakonen und die Rom besuchenden Bischöfe haben darum ein besonderes Interesse, weil sie nicht von dem Bischofe von Rom ausgehen, sondern von einer in Gallien abgehaltenen Synode, auf der die römische Kirche durch vier Geistliche vertreten war. Man ersieht nämlich hieraus wieder, dass die Kirche von Rom nach damaliger, selbst abendländischer Anschauung, keinen besondern Charakter trug, keine Ausnahmestellung besass, sondern, wenn auch die erste unter allen, wie jede andere unter dem gemeinen Rechte stand. In Folge dessen war sie, ungeachtet ihres Ansehens, durch welches sie jede andere Einzelkirche überragte, der Synode, von der sie nur einen Theil bildete, untergeben, und hatte deren Beschlüsse zur Ausführung zu bringen.

Wesshalb Silvester sich selbst nicht nach Arles begeben habe, wird nirgends gesagt. Man meint dem mitgetheilten Ausdrucke des Synodalschreibens an zu merken, dass die Bischöfe darüber etwas ungehalten waren. Statt einen realen

---

Bei Opt. De schism. Donat. I, 9 z. B. Zephyrinus Urbicus für Zephyrin von Rom, ibid. II, 4 urbica commoratio: der Aufenthalt in Rom, Ambr. ep. 18, 19 sacerdotes Urbici: römische Priester. So auch Hefele Conciliengesch. I, 425, während er S. 215 sich selbst widersprechend allgemein an Diakonen in den Städten denkt und ebenfalls dem in urbem (c. 19) diese allgemeine Deutung gibt.

Verhinderungsgrund anzuführen, wissen sie nur mit einer feinen, schmeichelhaften Wendung die Abwesenheit des römischen Bischofes zu entschuldigen. Vermuthlich war Silvester nicht sehr geneigt, namentlich da noch ein Jahr vorher eine römische Synode über die donatistische Angelegenheit entschieden hatte, auf Befehl des Kaisers an einen gallischen Bischofssitz zu reisen, um dort, als sei der Beschluss der unter dem Vorsitze seines Vorgängers in Rom gehaltenen Synode ungültig oder bedeutungslos, die bereits entschiedene Sache von Neuem zu untersuchen. So fern aber lag es ihm auch anderseits, gegen diese neue Untersuchung auf Grund der gegebenen Entscheidung zu protestiren, dass er vielmehr seine Kirche in Arles durch zwei Priester und zwei Diakonen vertreten liess[1]).

Wie die römische Kirche erst durch Constantin in den Donatistenstreit verwickelt wurde, so hat sie fortan auch keinen weitern Antheil an der Sache genommen. Als die Donatisten gegen die Beschlüsse von Arles an Constantin selbst appellirten, säumte dieser nicht, ihnen dies energisch zu verweisen. Sie hätten wahnsinnig wie Heiden, schrieb er zurück, Appellation eingelegt, während sie das Urtheil der versammelten Bischöfe, welches er selbst anerkenne, als Urtheil Christi hätten ansehen müssen[2]). Gleichwohl liess er sich 316 in

1) Von einem irreformabeln Urtheil des Bischofes von Rom war, wie gesagt, noch auf keiner Seite die Rede. Optat. I, 25 meint auch: Sufficit ergo et Donatum tot sententiis esse percussum et Caecilianum tanto iudicio esse purgatum. Und zwei nach Carthago als Schiedsrichter gesandte Bischöfe erklärten nach Optat. I, 26 sogar: sententiam decem et novem episcoporum iamdudum datum dissolvi non posse. Das Urtheil wurde also von den 19 Bischöfen, in deren Zahl Miltiades eingeschlossen war, gemeinsam gefällt. Die „Unwiderruflichkeit" desselben lag nicht in der Autorität Eines aus ihnen, sondern in der Richtigkeit des Urtheiles selbst.

2) Bei Mansi II, 477. Vielleicht geschah jetzt auch, was die römische Synode (wahrscheinlich von 380) erwähnt, dass die Donatisten Silvester anklagten, und dieser sich bei dem Kaiser justificirte (vgl. Mansi III, 624). Die Anklage bezog sich ohne Zweifel auf die auch von Augustin erwähnte Theilnahme Silvesters an dem Abfalle Marcellins, und sollte wohl als Mittel dienen, die Autorität Silvesters, der die Beschlüsse von Arles zur Ausführung brachte, zu untergraben.

Mailand noch einmal auf eine neue Untersuchung der Sache ein, die in seiner eigenen Gegenwart geführt wurde. Aber von einer Betheiligung des römischen Bischofes, oder auch nur der römischen Kirche hierbei verlautet nichts. Aus eigenem Antrieb gab Constantin denn auch nach allen diesen erfolglosen Verhandlungen strenge Gesetze gegen die Donatisten. Auch sein Gesetz, dass diejenigen, so sich von der allgemeinen Kirche, nicht etwa von dem Bischofe von Rom, getrennt hätten, keine Rechte mehr als Katholiken besitzen sollten, war zumeist gegen sie gerichtet.

Da auch nach dem Tode Constantins die römische Kirche an dem weitern Verlaufe dieses von den Kaisern und den afrikanischen Bischöfen, namentlich Optatus von Milevä und Augustin von Hippo geführten Kampfes nicht betheiligt war, ist es hier nicht unsere Sache, denselben weiter zu verfolgen. Wir werden nur gehörigen Ortes noch hinzuzufügen haben, dass eine der beiden donatistischen Gemeinden, welche ausserhalb Afrika zu gründen der Partei gelungen war, sich in Rom bildete, wie ja seit jeher alle christlichen Gemeinschaften dahin gestrebt hatten, sich in der Hauptstadt, am Sitze der angesehensten Kirche der Welt festzusetzen, um von dort aus um so sicherer für ihre Sache Propaganda machen zu können.

Die Freundschaft zwischen den beiden Kaisern Constantin und Licinius war nur eine scheinbare gewesen. Die Entzweiung liess nicht lange auf sich warten. Und mit der politischen Entzweiung verband sich auch die Verschiedenheit in der Kirchenpolitik. Bald folgte die gänzliche Entthronung des orientalischen Augustus und die Errichtung einer neuen Alleinherrschaft, des neu-römischen, christlich-byzantinischen Reiches durch Constantin.

Inzwischen war in Alexandrien ein neuer kirchlicher Streit ausgebrochen, der, anknüpfend an frühere dogmatische Erörterungen, Dimensionen annehmen und Wirren in dem ganzen Bereiche der christlichen Kirche hervorrufen sollte, gegen welche alle frühern Kämpfe und Trennungen, selbst die der Gnostiker und der Donatisten als unbedeutend erschienen. Im J. 321 wurde der Priester Arius in Alexandrien von seinem Bischofe Alexander aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wegen

der Lehre, dass der Sohn, zwar vor allen andern Geschöpfen, aber gleich ihnen, nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, sondern aus Nichts erschaffen worden sei. Hätte diese Lehre schon in der Zeit der Tertullian und Hippolytus Anstoss erregt, in welcher man allerdings vielfach einer subordinatianistischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn huldigte, aber den Sohn doch keineswegs für ein Geschöpf erklärte, so war dies nach den mitgetheilten Erörterungen zwischen den beiden Dionysius, dem römischen und dem alexandrinischen, nur um so mehr der Fall. Aber dennoch liess sich Arius durch die Massregel seines Bischofes nicht beschwichtigen. Es gelang ihm, zwei mächtige, bei Constantin hoch angesehene Bischöfe für sich zu gewinnen, Eusebius von Nikomedien, den Bischof der östlichen Residenz, und Eusebius von Cäsarea, den gelehrten Kirchenhistoriker und Historiographen des Kaisers. Durch ihren Einfluss geschah es wohl, dass Constantin, obgleich selbst noch kein Christ, als Friedensvermittler den beginnenden Streit zu schlichten versuchte. Wiederum war er, wie wenige Jahre zuvor bei der donatistischen Spaltung in Afrika, von der Furcht erfüllt, es möchte der innere Friede des Reiches und damit dessen Einheit durch die kirchliche Streitigkeit untergraben werden.

Er richtete darum ein Ermahnungsschreiben an den Bischof von Alexandrien und an den von diesem ausgeschlossenen Arius, in welchem er ausführte, zuerst habe er alle Völker zu einer religiösen Einheit verbinden, und dann die ganze Erde von der Tyrannei befreien wollen. So habe er gehofft, eine neue Ordnung des Reiches zu begründen, den Wünschen aller Frommen entsprechend. Als in Afrika Streit entstanden sei (durch die Donatisten), habe er bei ihnen, den Orientalen Rettung gesucht, weil das Christenthum aus dem Orient gekommen, die Orientalen darum auch die naturgemässen Führer des Heiles seien. Nun gehe es bei ihnen aber noch schlimmer zu, und die Ursache des Streites scheine ihm unerheblich zu sein. Er selbst biete sich ihnen als Richter und Friedensvermittler an. Er glaube, selbst über schwierigere Fragen richtig entscheiden zu können. Die schwebende Frage hätten sie gar nicht aufwerfen sollen. Sie wollten ja kein neues Sittengesetz

oder keine neue Religion einführen, sie sollten darum einig sein. Auch die philosophischen Schulen spalteten sich ja nicht, wenn ihre Anhänger auch über untergeordnete Fragen verschieden dächten. Nun handle es sich gar bei ihnen um eine solche Spitzfindigkeit. Sie glaubten ja doch alle an denselben Gott und dieselbe Vorsehung. Sie möchten ihm folgen und ihm nicht den Rest seines Lebens durch Entzweiung des Volkes Gottes verbittern[1]).

Mit diesem Schreiben sandte Constantin einen der angesehensten Bischöfe jener Zeit, einen Bekenner aus der Diokletianischen Verfolgung, Hosius von Corduba nach Alexandrien, den Zwiespalt beizulegen. Hosius übernahm die Mission, wenngleich er, wie sich durch seine spätere Haltung in der Frage wegen des ὁμοούσιος zeigte, nichts weniger als einverstanden war mit der gänzlich äusserlichen und noch von völliger Unkenntniss der christlichen Lehre zeugenden Auffassung der arianischen Streitfrage, welche der Kaiser in jenem Briefe kundgegeben hatte. Der Bischof Silvester von Rom ward einstweilen mit der Sache nicht behelligt.

Dies zeigt wieder, wie Roms Stellung den in der Kirche auftauchenden Streitfragen gegenüber auch damals noch, nach der Vereinigung des Reiches unter dem Scepter Constantins angesehen wurde. Lag es aus mehr als Einem Grunde nahe, bei einer Streitigkeit in der afrikanischen Kirche sich an die Kirche von Rom zu wenden, so suchte man für die Herstellung des Kirchenfriedens in Alexandrien das Heilmittel zunächst nicht dort. Ganz entsprechend der ältern kirchlichen Anschauung, dass bei einem entstehenden Zwiespalt auf die Quelle, den Ursprung der Ueberlieferung zurückzugehen sei, äussert Constantin, das Christenthum sei aus dem Orient gekommen, die Orientalen seien darum auch die naturgemässen Führer des Heiles. Er setzte eben hierbei voraus, dass der Orient, die Wiege des Christenthums, über dessen wahres Wesen besser Auskunft geben könne als die Occidentalen, die es als etwas Neues und Fremdes von jenem empfangen hatten. Er wollte also sagen, wenn die Orientalen unter einander sich über die christliche Religion nicht

1) Bei Euseb. Vita Const. II, 65 ff. Socrat. H. E. I, 7.

mehr verständigen könnten, so wisse man gar nicht mehr, wo die Verständigung zu suchen sei. Von einer besondern Befähigung oder Berechtigung des römischen Bischofes, alle kirchlichen Streitfragen zu entscheiden, hatte der Kaiser demnach so wenig etwas durch die ihn umgebenden Bischöfe, Eusebius, Hosius u. A. erfahren, als eine solche Einrichtung in der Kirchenverfassung damaliger Zeit sich zu erkennen gab.

Nur scheint es, als ob der Bischof von Alexandrien, vom Kaiser als eine der beiden vergeblich hadernden Parteien behandelt, in seiner Noth nun sich an seinen römischen Collegen Silvester gewandt hätte. Wir erfahren freilich erst von dessen Nachfolger Liberius (um 354), dass noch ein Brief Alexanders von Alexandrien an Silvester vorhanden sei, in welchem mitgetheilt worden, eilf Priester und Diakonen habe er als Anhänger der arianischen Häresie excommuniciren müssen[1]. Wann und wozu Alexander dies Silvester mitgetheilt, wissen wir nicht. Es liegt nahe, zu vermuthen, dies sei jetzt geschehen, da der Kaiser durch Hosius ihn auffordern liess, von dem „unnützen Wortgezänk“ abzustehen.

Als Constantins Versuch, durch Hosius an Ort und Stelle selbst den Streit zu schlichten, gescheitert war, blieb dem Kaiser nur Ein Mittel übrig, seinen Zweck zu erreichen, die Berufung einer grossen Bischofsversammlung. Hatte er in Sachen der Donatisten als Herr des Abendlandes eine abendländische Generalsynode zu Arles versammelt, so führte ihn die wiederhergestellte Einheit des ganzen römischen Reiches naturgemäss zum ersten Mal auf den Gedanken, eine ökumenische Synode, d. i. eine Versammlung aller Bischöfe des römischen Reiches zu berufen. Eine wenigstens in der Theorie oder zu Recht bereits bestehende Institution war „das allgemeine Concil“ nicht, darum auch keine solche, an die eine besondere Qualification geknüpft gewesen wäre. Die Idee, welche den Synoden überhaupt zu Grunde lag, gab auch ihr ihre kirchliche Autorität. Die gemeinsame Berathung, die Bezeugung der vor-

---

1) Bei Hilar. fragm. V, 4. Dass gleichzeitig mit Arius Einige als dessen erklärte Anhänger, also schon 321, zu Alexandrien excommunicirt worden, bezeugt Athan. Hist. Arian. ad monach. n. 71.

handenen Tradition und die Beschlussfassung auf Grund derselben galt als Gewähr dafür, dass man unter dem Schutze des der Kirche verheissenen h. Geistes in den rechten kirchlichen Bahnen blieb. Je mehr und je angesehenere Bischöfe die Synode bildeten, desto sicherer war diese Garantie. Dass vollends der einmüthige, nach reiflicher Untersuchung gefasste Beschluss einer Synode des ganzen römischen Reiches, dessen Grenzen fast mit denen der christlichen Kirche zusammenfielen[1]), als unanfechtbar gelten müsse, war die selbstverständliche Ueberzeugung Aller, welche nicht auf dem Siege ihrer eigenen Parteimeinung bestanden. Schon nach der Synode von Arles hatte Constantin den Donatisten rescribirt, er habe erwartet, sie würden den Beschlüssen der versammelten Bischöfe wie der Stimme Gottes selbst gehorchen. Um so mehr musste ihm also jetzt in dem arianischen Streite die Berufung einer Reichs- oder ökumenischen Synode als das geeignete Mittel erscheinen, demselben rasch und für immer ein Ende zu machen.

Das Concil, mit einem Streite der Orientalen beschäftigt, in eine Stadt Bithyniens, Nicäa, berufen, war natürlich meist aus Orientalen zusammengesetzt. Der Occident war nur schwach vertreten. Hosius von Corduba war anwesend, Cäcilian von Carthago, Markus aus Calabrien, Nicasius aus Gallien und wenige Andere. Die Uebrigen von den 318 anwesenden Bischöfen gehörten Kleinasien, Aegypten, Griechenland, Illyrien

1) Dass in dieser Weise σύνοδος οἰκουμενική anfangs doppelsinnig war und eine Synode als Synode des ganzen römischen Reiches, daneben aber auch der ganzen Kirche bezeichnete, ist eine bekannte Sache. So gilt z. B. Optat. De schism. II, 15 die Errichtung der Alleinherrschaft Constantins als die politische Vereinigung der ganzen Kirche. Aehnlich III, 2: in monte sancto, qui est ecclesia, qui per omnem orbem Romanum caput tulit sub toto coelo. Und III, 3: Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica est, i. e. in imperio Romano ubi et sacerdotia sancta sunt, et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt, et si essent, tuta esse non possent. So schreibt auch die erste römische Synode unter Damasus (wahrscheinlich 369) an die Illyrischen Bischöfe, da sie die Uebereinstimmung aller Bischöfe hervorhebt: alle Lehrer im römischen Reiche (in orbe Romano — ἐν τῷ Ῥωμαίων κόσμῳ) müssten übereinstimmen. (Vgl. Sozom. H. E. VI, 23.)

und den umherliegenden Territorien an. Selbst aus dem benachbarten persischen Reiche hatte sich mindestens Ein Bischof eingefunden, einer der wenigen Synodalen, die nicht zu den Unterthanen des Kaisers zählten. Der römische Bischof Silvester erschien wegen vorgerückten Alters selbst nicht, sandte aber an seiner Statt zwei Presbyter Vitus und Vincentius.

Fuhrwerke und Maulthiere hatte der Kaiser den Theilnehmern zu Verfügung gestellt, wie er auch ihren Unterhalt während der Dauer des Concils (vom 20. Mai 325 an)[1]) aus Staatsmitteln bestritt.

Die Entstehungsgeschichte sowie die Zusammensetzung des Concils brachte es mit sich, dass die römische Kirche auf demselben keine hervorragende Rolle spielte. Es gehört in das Gebiet späterer tendenziöser Erfindung, dass Silvester das Concil berufen und demselben durch die „Legaten" Vitus und Vincentius präsidirt habe. Die Berichterstattungen älterer Zeit, eines Athanasius, Eusebius u. s. w. wissen nichts davon. Wie es zur Berufung des Concils kam, und von wem sie ausging, wurde bereits erzählt[2]). Ueber die Art und Weise der Verhandlungen ist uns nichts überliefert worden. Concilsakten exi-

---

1) Socrat. I, 13 bezeichnet den 20. Mai als den Anfang des Concils. Nach andern, spätern Angaben hätte es gedauert vom 14. Juni bis 25. August. Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 296.

2) Es ist ein leidiger Nothbehelf, wenn Hefele Conciliengeschichte. 2. Aufl. Freiburg 1873, I, 8 meint, weil das Berufungsschreiben Constantins nicht mehr existire, könne man nicht sagen, ob in demselben der Genehmigung des „Papstes" gedacht worden sei. Alles, was wir von den kirchlichen Verhältnissen jener Zeit wissen, zeigt bis zur Evidenz, dass der Bischof von Rom damals noch keine derartige Stellung einnahm, dass solches auch nur möglich erschiene. Wenn Rufin (H. E. I, 1) sagt, der Kaiser habe das Concil berufen ex sacerdotum sententia, so liegt hierin nicht im Entferntesten der Gedanke einer Genehmigung oder amtlichen Mitwirkung ausgesprochen, sondern nur, die dem Kaiser befreundeten Bischöfe hätten ihm zu der Berufung gerathen. Dass Silvester dem Kaiser besonders nahe stand, davon wissen wir nichts. Es ist zunächst an Hosius und die beiden Eusebius zu denken, wenn Rufin in jenen Worten nicht eine blosse Muthmassung geäussert haben sollte. Die von Hefele angeführten spätern Zeugnisse übertragen natürlich die spätern Anschauungen nur als Voraussetzungen auf die Vergangenheit.

stiren keine ausser einem Synodalschreiben, dem bekannten Glaubensbekenntniss und zwanzig Kanones über die kirchliche Disciplin. Wer den Vorsitz geführt habe, und in welcher Eigenschaft man ihm oder ihnen den Vorsitz überliess, ist eine nicht mehr zu beantwortende Frage. Dass die römischen Priester Vitus und Vincentius präsidirt hätten, ist durch kein beglaubigtes Zeugniss zu begründen und bei einer Versammlung so vieler hervorragender Bischöfe in der damaligen Zeit noch undenkbar. Für Hosius ist geltend zu machen, dass er die Akten des Concils an erster Stelle unterschrieb. Für Eusthatius von Antiochien dagegen, dass er wenigstens nach dem Zeugnisse des Theodoret die Concilsverhandlungen mit einer Begrüssung Constantins eröffnete[1]), und dass er nicht bloss nach dem abwesenden Bischofe von Rom und dem selbst in den Streit verflochtenen Bischofe von Alexandrien der Bischof der bedeutendsten Stadt und darum unter Allen, die für das Präsidium in Betracht kommen konnten, der Erste war, sondern auch der Vorsteher derjenigen Kirchenprovinz, in welcher die Synode tagte. Hat Eusebius[2]) sich genau ausgedrückt, da er von „den Vorsitzenden der Synode" spricht, so dürfte anzunehmen sein, dass Beide die Verhandlungen geleitet haben: Hosius, der Vorsteher der Kirche Spaniens als der erste anwesende Bischof des Abendlandes, Eusthatius als der (nach dem alexandrinischen) erste des Orients. Jedenfalls sind Beide in hervorragender Weise an den Verhandlungen betheiligt gewesen, da sie persönlich zu den bedeutendsten Mitgliedern des Concils zählten, und Hosius, der vertraute Freund und Rathgeber des Kaisers, bereits als Ver-

---

1) Theod. H. E. I, 7 Freilich erzählt Sozom. I, 19 dies von Eusebius von Cäsarea. Aber dieser selbst berichtet Vita Const. III, 11 nichts davon, dass er der Redner gewesen sei. Sozomenus scheint diese Begrüssung des Kaisers mit einer andern, etwa bei dem Gastmahle, welches der Kaiser später den Bischöfen gab, verwechselt zu haben. Es ist aber ein seltsames Missverständniss, wenn Kölling Gesch. des Arianismus. Gütersloh 1874. I, 186 für Eusthatius die Bezeichnung bei Euseb geltend macht: ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων, als ob er ihn damit nach heutigem parlamentarischem Brauche als Führer „der Rechten" hätte bezeichnen wollen!

2) Vita Const. III, 13.

mittler in der arianischen Sache zu Alexandrien thätig gewesen war. Anderseits aber darf man sich die Stellung der Vorsitzenden sowie die ganze Geschäftsbehandlung des Concils nicht nach den strengen, juristischen Formen einer spätern Zeit ausmalen. In diesem Falle wären Concilsakten und mindestens der Name des Präsidenten überliefert worden, während in Wirklichkeit ächte Akten oder Protokolle der Synode niemals existirten, und keiner der zeitgenössischen Berichterstatter den Concilspräsidenten nennt. Man bewegte sich jedenfalls in freiern Formen, und war das Präsidium mehr auf moralische Autorität als auf eine detaillirte Geschäftsordnung gegründet[1]).

---

1) Auch die Aeusserung bei Athan. apol. de fuga c. 5 und bei Theod. H. E. II, 12 über Hosius: „welche Synode hat er nicht geführt (καθηγήσατο resp. ἡγήσατο)“ setzt nicht gerade ein formelles Präsidium voraus. Mit Bezug auf diese Stellen und die Thatsache, dass nach Hosius die beiden römischen Presbyter in den Synodallisten an der Spitze der Theilnehmer erscheinen, meint Hefele a. a. O. S. 40 ff., diese drei seien die Vorsitzenden gewesen. Dass man in den Verzeichnissen jenen Presbytern eine Ehrenstelle anwies, ist unbezweifelt. Aber Anfangs des 4. Jahrh. haben die Bischöfe sich gewiss noch in keiner Weise einfachen Priestern unterordnen lassen. Gestattete doch erst die Synode von Sardika (344) c. 5, dass, wenn ein Bischof gegen das Urtheil seiner Provinzialsynode an den Bischof von Rom appellire, dieser durch die Bischöfe der benachbarten Provinz die Sache von Neuem dürfe untersuchen lassen; auf Wunsch des Verurtheilten könne er auch Priester senden, welche an dieser Untersuchung sich betheiligten. Aber von einem Vorsitze der römischen Legaten ist auch hier keine Rede. Und noch 314 hatte auf der abendländischen Generalsynode zu Arles der dortige Bischof, nicht die Presbyter und Diakonen von Rom den Vorsitz geführt. Dass Vitus und Vincentius in Nicäa solche Rechte ausgeübt haben sollten, ist demnach undenkbar. Was die angebliche Vertretung des römischen Bischofs durch Hosius betrifft, so wird dieselbe auch erst Ende des 5. Jahrh. durch Gelasius von Cyzicus behauptet. Wir vermuthen, dass er diese Angabe aus der Liste der Unterschriften schöpfte, in welcher angegeben wird, für welche Districte die Theilnehmer die Beschlüsse annehmen resp. publiciren. Da findet sich nach Gelas. Hist. conc. Nic. II, 27 bei der Unterschrift des Hosius als des ersten abendländischen Bischofes die Acceptation für den ganzen Occident ausgeprochen in der etwas abenteuerlichen Form: τοῖς κατὰ Ῥώμην καὶ Σπανίαν καὶ Ἰταλίαν πᾶσαν καὶ ταῖς ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι, τοῖς ἐπέκεινα κατ' ἐμὲ οὖσιν ἕως τοῦ ὠκεανοῦ, ἁγίαις τοῦ θεοῦ

Die eigentliche Eröffnungsrede hielt der Kaiser selbst, der in vollem Schmucke in der Bischofsversammlung erschien. Er dankt Gott, der ihn dies erhabene Schauspiel habe erleben lassen. Nachdem die Tyrannen überwunden, und die politische Einheit des Reiches hergestellt worden, solle auch der Friede in der Kirche nie gestört werden. Denn mit Gottes Hülfe seien die Christen durch ihn von ihren Feinden, jenen Tyrannen befreit worden. Da er nun von der gegenwärtigen Meinungsverschiedenheit vernommen, habe er auf Heilmittel gesonnen und, ohne sich zu bedenken, Alle zusammenkommen lassen, und jetzt freue er sich über diese stattliche Versammlung. Dann aber würden sie erst seinen Geboten entsprechend handeln, wenn sie Alle in der Eintracht mit einander verbunden seien, welche sie als Priester den Menschen zu bringen den Beruf besässen. Darum sollten sie nun als Diener des Herrn und Heilandes anfangen, die Ursachen der unter ihnen entstandenen Zwietracht zu tilgen und den Wortstreit durch Friedenssatzungen zu lösen. So würden sie ein Gott wohlgefälliges Werk verrichten, und auch ihm, ihrem Mitknechte einen sehr grossen Liebesdienst erweisen [1]).

Durch diese Rede wird von Neuem bestätigt, was wir von der Berufung der Synode sonst erfahren. Die ihn umgebenden Bischöfe mögen dem Kaiser gerathen haben, eine solche zu versammeln. Er selbst aber ist es, der sie, um den Frieden in

---

ἐκκλησίαις, διὰ τῶν σὺν αὐτῷ πρεσβυτέρων Ῥώμης Βίτωνος καὶ Βικεντίου. Ohne dieser Notiz einen besondern Werth zuschreiben zu wollen, ersieht man daraus zugleich, eine wie untergeordnete Stellung hier die beiden römischen Presbyter erhalten. Insofern vertrat also Hosius den Bischof von Rom, als er der erste anwesende occidentalische Bischof war, und die Stelle einnahm, welche man unter andern Umständen dem Bischofe von Rom eingeräumt haben würde. Aber dass er von diesem das Commissorium erhalten habe, der Synode zu präsidiren, ist eine erst aus der spätern Dogmatik in die Geschichte hineingetragene, grundlose Annahme. — Vgl. über die ganze Frage Friedrich Zur Gesch. des Primates S. 139 ff., der, wie uns scheint, in zu gekünstelter Weise Hosius die geschäftsführende Leitung und den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien als Inhabern petrinischer Stühle das Präsidium zuerkennt.

1) Bei Eus. Vita Const. III, 12.

seinem Reiche wiederherzustellen, beruft. Und am allerwenigsten war dabei von einer vorhergehenden Uebereinkunft mit dem römischen Bischofe die Rede. Als sein alleiniges Werk betrachtet der Kaiser das Concil, und als Herr des Reiches nimmt er das Recht für sich in Anspruch, an die Bischöfe die Forderung zu stellen, dass sie den „Wortstreit" zu Ende führen und durch eine einmüthige, von Allen anzuerkennende Entscheidung den gestörten Frieden des Reiches und der Kirche wiederherstellen sollten.

Nach dem Zeugnisse des Eusebius[1]) war der Kaiser es auch wieder selbst, der auf dem Concil für das ὁμοούσιος eintrat. Nach dem Schlusse des Concils aber erliess er an die Kirche von Alexandrien ein Schreiben, in welchem er über das glückliche Gelingen seines Werkes seine Freude aussprach. Auf Anregung Gottes, sagt er, habe er die Bischöfe in Nicäa versammelt, und mit ihnen gemeinsam die Wahrheit untersucht. Gott möge denen vergeben, welche über den Erlöser Dinge gelehrt hätten, welche der h. Schrift und dem Glauben zuwider seien. Mehr als dreihundert Bischöfe hätten nach reiflicher Ueberlegung einmüthig den richtigen Glauben festgestellt. Nur Arius wolle sich nicht fügen. Alle aber sollten nun wieder zur Einheit zurückkehren, welche dieser Diener des Teufels zerrissen habe. Denn der Beschluss der dreihundert Bischöfe sei nichts anderes, als Gottes Beschluss, zumal da der h. Geist in den Herzen solcher Männer wohne[2]). Aehnlich äussert sich der Kaiser auch in einem Schreiben an die auf dem Concil nicht anwesenden Bischöfe: die Einigung habe nur durch eine allgemeine Synode herbeigeführt werden können; er selbst habe den Verhandlungen der Bischöfe beigewohnt, wie Einer aus ihnen, bis aller Zweifel beseitigt gewesen[3]).

Kein Wunder, dass nach dieser Stellung, welche Constantin zu den innern Angelegenheiten der Kirche einnahm, Eusebius von ihm sagte, wie ein von Gott eingesetzter Universalbischof habe er Synoden versammelt und sich gewürdigt, an

---

1) Bei Socrat. H. E. I, 8.

2) Bei Mansi II, 724.

3) Bei Eus. Vita Const. III, 17.

deren Verhandlungen Theil zu nehmen, unter den Bischöfen sitzend, wie Einer aus ihnen, und denen Recht gebend, welche das Bessere vertheidigt und zum Frieden geneigt gewesen[1]). Selbst in Rom erhielt sich trotz der grossen Umwandlung, welche inzwischen die Kirchenverfassung erfahren, die Erinnerung an Constantins hervorragende Theilnahme an dem Concil von Nicäa bis in den Anfang des Mittelalters hinein. Noch Papst Stephan V sagt, Constantin habe zu Nicäa den Vorsitz geführt[2]). So viel ist gewiss: selbständig hatte er das Concil berufen, durch sein mächtiges Ansehen dazu beigetragen, dass die Bischöfe sich einmüthig zu dem ὁμοούσιος bekannten, und so theilte er auch die getroffene Entscheidung als eine definitive der alexandrinischen Kirche, in welcher der Streit entstanden war, sowie allen abwesenden Bischöfen mit, die Erwartung aussprechend, dass sie auf die durch den Synodalbeschluss redende Stimme Gottes hören würden. Von einer erst abzuwartenden Bestätigung der Beschlüsse durch den Bischof von Rom ist nirgends die Rede. Dieselben besitzen ihre massgebende Autorität dadurch, dass sie von mehr als dreihundert vom göttlichen Geiste durchdrungenen Bischöfen nach sorgfältiger Prüfung der in Schrift und Ueberlieferung enthaltenen Lehre einmüthig gefasst wurden[3]).

Noch weniger wusste man etwas davon, dass der römische Bischof „die Gnadengabe der Wahrheit“, die Befähigung, unfehl-

---

1) Vita Const. I, 44.

2) Mansi XVI, 423.

3) Freilich hält Hefele a. a. O. S. 46 eine besondere päpstliche Bestätigung des Concils für sehr wahrscheinlich, weil seit der 2. Hälfte des 5. Jahrh. diese Anschauung vorkomme und bald nach dem Nicänischen Concil der „Papst“ Julius erkläre, ohne Zustimmung der römischen Kirche dürfe nichts festgestellt werden Natürlich kann nur Letzteres in Betracht kommen. Dieser Forderung aber war genügt durch die Vertretung der römischen Kirche auf dem Concil selbst. Auch hier handelt es sich wieder um Zurückdatirung einer Anschauung, von welcher die Zeitgenossen des Nicänischen Concils so wenig etwas wussten, wie von einer päpstlichen Oberhoheit überhaupt. Vgl. im Allgemeinen über das angebliche päpstliche Bestätigungsrecht bezüglich der Concilien v. Schulte Die Stellung der Concilien, Päpste u. Bischöfe. Prag 1871, S. 96 ff.

bar über alle Glaubenszweifel zu entscheiden, besitze. Denn der Kaiser schreibt wieder unbefangen an die abwesenden Bischöfe, es habe kein anderes Mittel zu Gebote gestanden, die Einigkeit wieder herzustellen, als ein allgemeines Concil. Hätte man damals das weit einfachere Mittel päpstlicher Lehrentscheidungen bereits gekannt, so würde der Kaiser, doch wohl von irgend einem Rathgeber darauf hingewiesen, dasselbe gern ergriffen haben. Aber nicht einmal Silvester erinnerte ihn, als er die Einladung zum Concil erhielt, daran, dass er für sich allein schon unfehlbare Aussprüche thun könne, sondern entschuldigte sich wegen seines Alters und sandte zwei Priester, ihn zu vertreten.

Von jener Anschauung ging auch die Synode selbst aus. Sie erliess gleichfalls ein Schreiben an die Kirche von Alexandrien und die übrigen Kirchen in Aegypten, Libyen und der Pentapolis, in welchem sie ausführt, durch Gottes Gnade und den Willen des Kaisers berufen, theile sie nun ihre dogmatischen Feststellungen und rechtskräftigen Beschlüsse mit. Nachdem die Bischöfe dann die Bestimmungen gegen Arius, über das Meletianische Schisma und die Feier des Osterfestes einzeln aufgeführt, schliessen sie mit der Ermahnung zur Eintracht und zur Durchführung des von der Synode vollbrachten Friedenswerkes [1]).

---

1) Bei Socrat. I, 9. — Was gehört doch dazu, zu behaupten, „Wie Papst Dionysius einst über eine Einzelkirche, so siegte Rom in Nicäa über die Einzelkirchen insgesammt“ (Hagemann Röm. Kirche S. 581). Als ob die gesammte Kirche ausserhalb Rom bis dahin arianisch gewesen wäre! Und als ob nicht gerade ausschliesslich nichtrömische Einflüsse in Nicäa sich bethätigt hätten! Hosius, der Spanier, Athanasius, der Alexandriner, Eusthatius von Antiochien, und ihnen folgend der selbst noch ungetaufte Kaiser haben das Hauptverdienst um das Zustandekommen des Nicänischen Dogma's sich erworben. Selbst wenn die römischen Priester Vitus und Vincentius an dem Präsidium betheiligt gewesen wären, so berichtet doch von ihnen Niemand, dass ihnen ein Theil der geistigen Führerschaft bei den Verhandlungen zuzuschreiben sei. — Diese schreibt Athanasius dem Hosius zu. Ausser den bereits angeführten Stellen erinnern wir noch an hist. Arian. ad monach. n. 42: οὗτος καὶ συνόδων καθηγεῖται καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.

Für die Geschichte der römischen Kirche, beziehungsweise für die Beurtheilung ihrer damaligen hierarchischen Stellung ist insbesondere noch der berühmte sechste Kanon des Nicäner Concils von grosser Wichtigkeit. Dass schon seit langer Zeit die Kirchen der grossen Hauptstädte an der Spitze aller Kirchen der betreffenden Provinzen standen, sahen wir bei verschiedenen Gelegenheiten. Carthago, Alexandrien, Antiochien lernten wir als solche Kirchen kennen, und das war es auch, was die Bischöfe der Synode von Arles meinten, da sie an den Bischof Silvester schrieben, er habe „grössere Sprengel" als Einer von ihnen. Eine gesetzliche Bestimmung gab es darüber nicht. Dieses Verhältniss der Kirchen Einer Provinz zu einander war ein so natürliches, fast nothwendiges, dass es sich von selbst herausbilden musste. Die erste gesetzliche Bestimmung über den Metropolitanverband ging von dem Concil von Nicäa aus, aber auch gleichsam nur beiläufig, nicht als ob das Concil die Kirchenverfassung hätte normiren wollen. Es handelte sich nämlich um die Beilegung des seit der Diokletianischen Verfolgung bestehenden Meletianischen Schisma's in Aegypten. Der Bischof Meletius von Lykopolis hatte sich nämlich — aus welchen Gründen ist hier gleichgültig — dem Bischofe Petrus von Alexandrien gegenüber Eingriffe in dessen Primatialrechte erlaubt. Dadurch entstand ein Schisma unter den Bischöfen Aegyptens, und das Concil bestimmte nun, dass der Vorrang in dem ägyptischen Episkopate dem Bischofe von Alexandrien verbleiben solle. Hierbei wird dann als auf eine Analogie zur Begründung dieses Verhältnisses auf die gleiche Stellung der bischöflichen Stühle von Rom und Antiochien in ihren betreffenden Ländern hingewiesen.

Der berühmte Kanon lautet: „Die alte Sitte in Aegypten, Libyen und der Pentapolis soll in Kraft bleiben, so dass der Bischof von Alexandrien Gewalt hat über alle diese, da auch dem Bischofe in Rom dieses gewohnheitsmässig zusteht (συνηθές ἐστιν) und in gleicher Weise in Antiochien und in den übrigen Provinzen der Vorrang (πρεσβεῖα) den Kirchen erhalten bleibt. Ueberhaupt aber sei kund, dass, wenn Jemand ohne Genehmigung des Metropoliten Bischof geworden ist, die grosse Synode bestimmt hat, dass ein solcher nicht Bischof sein

solle. Wenn indess dem gemeinsamen vernünftigen und den Kirchengesetzen entsprechenden Urtheile Zwei oder Drei in Folge ihres eigenen Ehrgeizes widersprechen, soll das Urtheil der Majorität gültig sein."

Ueber die Stellung des römischen Bischofes entschied die Synode also nichts. Sie constatirt nur die Thatsache, dass ihm gewohnheitsmässig die Primatialgewalt unter den Bischöfen seiner Kirchenprovinz zustehe, und verfügt, dass auch in den Provinzen die in dieser Hinsicht bestehende Sitte aufrecht erhalten werde[1]). Hieraus aber ergibt sich eine doppelte wichtige Schlussfolgerung, eine principielle und eine rechtliche. Das Metropolitan- oder Primatialverhältniss wird überhaupt als etwas „Gewohnheitsmässiges" durch Concilsbeschluss sanctionirt, nicht etwa als ein Glaubensartikel behandelt oder als eine Einrichtung, die auf göttlicher Anordnung beruhte. Ferner wird dem

1) Wir glauben, dass die vielbesprochene Frage, ob der in Rede stehende Kanon den Metropolitan- oder Patriarchalverband sanctionire, leicht zu erledigen ist. Es handelt sich can. 4—6 offenbar nur um die Metropolitanrechte. Einen weitern Unterschied im Episkopat, als den zwischen einfachen Bischöfen und Metropoliten, kennt das Concil von Nicäa noch nicht. Weil in der ägyptischen Kirche sich ein Zwist herausgestellt hat, wird dem B. von Alexandrien sein Recht sanctionirt, und zwar nach dem ganzen, freilich ungewöhnlichen Umfange, nach dem es sich auf drei Provinzen erstreckte. Dieses Ungewöhnliche wird durch Herkommen und durch die Hinweisung auf den Bischof von Rom gleichsam entschuldigt, der auch einem umfangreichern Metropolitanverbande vorstehe, als es gewöhnlich der Fall sei. Wie der alexandrinische, so sollen auch der antiochenische und die übrigen Metropoliten ihre herkömmlichen Sprengel behalten. Die Folge davon, dass die Metropoliten der grössten Städte, Rom, Alexandrien und Antiochien grössere Sprengel hatten, als andere, war dass sie wieder ihre Untermetropoliten erhielten, und so entstand der Patriarchalverband. Das Concil von Konstantinopel (381) unterscheidet bereits c. 2 die ἐπαρχία (den Metropolitansprengel) von der διοίκησις (dem grössern Verbande) und redet von der „Diöcese" Aegypten, Orient, Asien, Pontus, Thracien. Wenn es dem Bischof von Antiochien das durch den Nicänischen Kanon zugesprochene Vorrecht gewahrt wissen will, so heisst dies: er soll der erste Bischof der ganzen „Diöcese" sein, also, wenn sein Metropolitanverband inzwischen in mehre getheilt worden war, der Primas, dem die übrigen Metropoliten unterstellt waren.

römischen Stuhle eine „Gewalt“ nur über die eigene Kirchenprovinz beigelegt, damit natürlich eine solche über die ganze Kirche stillschweigend bestritten. Und hier zeigt sich denn sehr deutlich der viel übersehene wesentliche Unterschied zwischen dem moralischen Ansehen und der jurisdictionellen Gewalt des römischen Bischofes in der alten Kirche. Dass der Bischof von Rom als der Bischof der Hauptstadt, als der Bischof der seit jeher angesehensten und berühmtesten Kirche von seinen Collegen mit besonderer Ehrfurcht behandelt wurde, unterliegt keinem Zweifel. Was die Väter von Arles äusserten, ihn und seinen Sitz um der Apostel Petrus und Paulus willen zu ehren, würden auch die von Nicäa, obwohl Orientalen, willig unterschrieben haben. Aber etwas Anderes war es, einen Bischof für den ersten, angesehensten zu erklären, und etwas Anderes, ihm bestimmte Rechte, wie das der Bestätigung und Ordination der Bischöfe zuzuerkennen. Nur von letzterm Verhältnisse war auf dem Concil von Nicäa die Rede, und da verstand es sich nach damaligem Herkommen und kirchlicher Rechtsanschauung von selbst, dass dem Bischofe von Rom Metropolitanrechte nur in seiner Kirchenprovinz zukamen, und dass er, was Jurisdiction anging, auf derselben Stufe stand mit den Primaten der übrigen Provinzen, wie den Bischöfen von Alexandrien, Antiochien u. s. w.[1]).

---

1) Maassen a. a. O. hat sich die Aufgabe gestellt, zu zeigen, dass dem Nicänischen Kanon die Voraussetzung des römischen Jurisdictionsprimates über die ganze Kirche zu Grunde liege. Wir sind überzeugt, dass der Verf. weder dies Ergebniss noch auch die seltsame Sophistik, mit welcher er dasselbe zu Stande brachte, heute noch zu vertreten geneigt sein wird. Eine mit der gegebenen Entwicklung übereinstimmende Auffassung finden wir nachträglich bei Löning Geschichte des deutschen Kirchenrechts. I. 430 ff. Daselbst ist auch abschliessend nachgewiesen, dass um 400, da Mailand, Ravenna, Aquileja Metropolitanstühle geworden, der römische Bischof nicht mehr die Weihegewalt in ganz Italien, sondern nur in den suburbicariae regiones, d. i. in Unteritalien ausübte, wesshalb Rufin H. E. I, 6 den Sinn des can. 6 von Nicäa bezüglich Roms unrichtig auf dieses Terrain, die ecclesiae suburbicariae beschränkte. Dass die Verkleinerung des römischen Metropolitansprengels neben der Steigerung der sonstigen Macht des römischen Stuhles im Abendland bestand, erkennt auch Löning an.

Diese Auffassung wird bestätigt durch den can. 5, welcher verfügt, dass jedes Jahr zwei Provinzialsynoden gehalten werden sollen, auf welchen der von einem Bischofe Excommunicirte die Untersuchung seiner Sache verlangen könne. Eine regelmässige höhere Instanz als die der Provinzialsynode ist dem Concil von Nicäa noch unbekannt. Erst die Synode von Sardica (344) redet von der Appellation an den Bischof von Rom, aber auch noch nicht in dem Sinne, als ob dieser dann das letzte Urtheil zu sprechen hätte, sondern nur so, dass er eine neue Untersuchung durch die den Betheiligten benachbarte Provinz veranlassen solle. Den Vätern von Nicäa war also sicher noch keine andere als die Metropolitanverfassung bekannt, und lag ihnen nichts ferner als der Gedanke an eine kirchliche Monarchie, in welcher der römische Bischof „die Fülle der Gewalt" besitze.

Noch fiel es dem römischen Bischofe oder den ihn in Nicäa vertretenden Priestern nicht ein, in solcher Rechtsanschauung eine Beeinträchtigung „der göttlich verliehenen Prärogativen", des Jurisdictionsprimates des römischen Stuhles über die ganze Kirche zu sehen. Weder bei der Feststellung jenes Kanons noch nachher erfolgte von römischer Seite ein Protest. Erst als die römischen Bischöfe durch ihren gesteigerten Einfluss in den arianischen Wirren der morgenländischen Kirche und durch die Unterstützung der weströmischen Kaiser in die Lage gekommen waren, eine „Gewalt" über die ganze Kirche für sich in Anspruch zu nehmen, musste man an dem die kirchlichen Rechtsverhältnisse früherer Zeiten constatirenden Kanon von Nicäa den ärgsten Anstoss nehmen. Dass dieser Anstoss sehr bald dahin führte, den Text zu fälschen und die Worte einzuschieben: „die römische Kirche hat stets den Primat gehabt", ist hier nur andeutungsweise zu erwähnen[1]).

Auch die Frage wegen der Osterfeier wurde endlich auf

---

1) Einer andern Textesentstellung machten sich Baronius und Bellarmin schuldig, wenn sie, um das Concil von Nicäa correct römisch erscheinen zu lassen, die Worte ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν übersetzten: „da der Bischof von Rom von jeher ihm dies gestattet hat." Vgl. Maassen S. 87.

dem Concil von Nicäa erledigt, in Uebereinstimmung mit dem Gebrauch der römischen Kirche, aber nicht als ob man deren Gebräuche ohne Weiteres für massgebend erachtet hätte. Vielmehr war, wie wir früher erzählten, ausserhalb Kleinasiens in der Kirche allgemein und seit jeher Ostern nicht am 14. Nisan der Juden, sondern an dem Sonntage darauf gefeiert worden. Das Concil von Nicäa beschloss, dass auch in diesem Punkte in der ganzen Kirche Uebereinstimmung herrschen, mit andern Worten, dass die Kleinasiaten ihre besondere Praxis aufgeben sollten. „Alle Brüder im Orient, schreibt darum das Concil an die Alexandriner, welche früher das Paschafest mit den Juden begingen, sollen es von nun an gleichmässig mit den Römern, mit uns und mit Allen begehen, welche es von jeher schon mit uns begangen haben“ [1]). Die Kirche von Rom wird besonders genannt, nicht als die allein massgebende, sondern nur als die angesehenste und vielleicht auch, weil sie schon in alter Zeit für die Uebereinstimmung in diesem Punkte gestritten hatte. In derselben Weise schreibt auch Constantin an die auf der Synode nicht anwesenden Bischöfe, die angemessene Osterfeier sei die, welche im Occident, im Süden, im Norden und in einem Theile des Orientes beobachtet werde (d. h. also überall, mit Ausnahme Kleinasiens). Alle hätten darum beschlossen, Ostern zu feiern mit Rom, Afrika, Italien, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Libyen, Achaja, Asien, Pontus, Cilicien. Ausdrücklich aber gibt Constantin als Grund dafür an, wesshalb Alle diesem Beschluss sich fügen müssten, es sei widersinnig für Christen, das Osterfest mit den Juden zu begehen, und die Anzahl der Kirchen in den genannten Provinzen sei grösser als die Zahl derjenigen, welche den 14. Nisan beibehalten hätten [2]). Auch der Kaiser stellt also Rom wieder an die Spitze aus den besagten Gründen. Aber wo er zur Motivirung des Concilsbeschlusses übergeht, weist er mit keinem Worte auf eine bindende Autorität der römischen Kirche hin, wohl aber auf den grossen Consensus der Einzelkirchen, dem sich

1) Bei Socrat. I, 9.

2) Bei Eus. Vita Const. III, 18 sqq.

die Minderheit nicht widersetzen dürfe, und mehr noch auf das Rationelle, welches in der fast in allen Kirchen gebräuchlichen Osterfeier liege.

Nach Berichten aus dem 5. Jahrh., einem Briefe Cyrills von Alexandrien an Leo I., hätte das Concil von Nicäa angeordnet, dass die alexandrinische Osterberechnung als die genauere in der ganzen Kirche angenommen, und darum der jedes Jahr von Alexandrien aus festzustellende Ostertermin zunächst in Rom angezeigt, und dann durch den römischen Bischof der ganzen Kirche mitgetheilt werden solle. In den allerdings wenigen Ueberbleibseln der Nicänischen Beschlüsse, die auf uns gekommen sind, steht hiervon nichts. Ebenso wenig wird etwas derartiges von Eusebius, Athanasius und den andern Zeitgenossen berichtet. In den Tagen Cyrills und Leo's hat jene Praxis ohne Zweifel schon längere Zeit bestanden. Vielleicht war sie erst nach dem Nicänischen Concil aufgekommen und glaubte man sie, weil dies sich mit der Regelung der Osterfeier beschäftigt hatte, auf dessen Verfügungen zurückführen zu müssen. Wahrscheinlich aber ist, dass das Concil wirklich jene Anordnung getroffen hatte. Denn bereits auf dem Concil von Arles war festgestellt worden, dass der Bischof von Rom der Gewohnheit gemäss den Ostertermin allen Kirchen mittheilen solle. Nur war inzwischen die Aenderung eingetreten, dass die Alexandriner eine bessere Methode der Berechnung gefunden hatten, und nun nicht mehr nach den römischen, sondern nach den alexandrinischen Ostertafeln der Tag der Feier bestimmt werden sollte. Auf alle Fälle war eine solche Anordnung durchaus praktisch und zweckentsprechend. Von der Hauptstadt des Reiches aus konnte am leichtesten und erfolgreichsten jene Mittheilung nach allen Seiten geschehen. Aber nicht Rom, obwohl die Hauptstadt des Reiches und der Kirche, dieser beiden fortan mit einander verschlungenen grossen Institutionen der neuen christlichen Welt, war es dann, welches die Osterfeier für die ganze Kirche bestimmte, sondern das Concil von Nicäa, also die Gesammtkirche, und Rom hatte nur von ihr den Auftrag erhalten, diesen Bestimmungen gemäss das Ergebniss der alexandrinischen Osterberechnungen den übrigen Kirchen mitzutheilen [1]).

1) Diese Anordnung hat dann freilich den gewünschten Erfolg nicht

Die durch das Concil von Nicäa nicht beendeten, sondern erst recht in Anregung gebrachten arianischen Streitigkeiten entwickelten sich in nächster Zeit ohne jede Betheiligung der römischen Kirche. Von ihren Schicksalen erfahren wir fast nichts. Ungeachtet aller Niederlagen, die sie erlitten, suchten die Donatisten sich vielleicht schon um diese Zeit auch in Rom festzusetzen. Es gelang ihnen indess nicht, dort Boden zu gewinnen. Einen Numidischen Bischof Namens Victor hatten sie zuerst auf Bitten einiger in Rom lebender Afrikaner dorthin gesandt; aber so gering blieb dessen Anhang, dass man nicht einmal einen römischen Bürger für die bischöfliche Succession gewinnen konnte, sondern immer einen afrikanischen Bischof herüberkommen lassen musste[1]). Unter den mehr als vierzig Kirchen in Rom, erzählt Optatus, hätten sie nicht einmal Eine zur Disposition gehabt, sondern vor der Stadt in einer Höhle ihren Gottesdienst gehalten, wesshalb sie spottweise Montenses, Höhlenleute genannt worden seien[2]).

Constantin hatte nach der Einnahme Roms sich nur kurze Zeit dort aufgehalten, und bald nach Errichtung seiner Alleinherrschaft, schon 326 mit der Ausführung seines Planes begonnen, Byzanz zur Residenz des neuen christlich-römischen Reiches umzugestalten. Hierdurch blieb dem heidnischen Rom, mit dem Senat an der Spitze, die antike Tradition, dem christ-

---

gehabt. Die Römer hielten zähe an ihrer schlechtern Osterberechnung fest, so dass sie in den J. 326, 330, 333, 340, 341, 343 an einem andern Tage Ostern feierten als die Alexandriner. Die Synode von Sardica regelte hierauf die Berechnung von Neuem, aber theils wieder zu Gunsten der schlechtern römischen Berechnung, bis der alexandrinische Ostercyclus endlich erst durch Dionysius Exiguus allgemein zur Geltung gebracht wurde. Vgl. Hefele Conciliengeschichte I, 332.

1) Optat. II, 4, der um 370 schrieb, zählt als donatistische Bischöfe in Rom bis zur Gegenwart auf: Victor, Bonifacius, Encolpius, Macrobius. Später folgten noch Lucian, Claudian und (Anfangs des 5. Jahrh.) Felix.

2) Denselben Namen erwähnen Hieronymus und Augustinus. Nach diesem hiessen sie auch Rupitani (von rupes); nach jenem auch Campitae (von campus). Andere Namen, wie Cuzupitae oder Cutrumpitae sind wohl nur corrumpirt aus Campitae. Vgl. über sie die mit Optatus übereinstimmenden Notizen bei Aug. de unit. eccl. c. 3. de haer. c. 69. ep. 53. Hier. Chron. ad a. 358. adv. Lucif. n. 28.

lichen die Unabhängigkeit von dem Cäsaropapismus der Kaiser bewahrt, welcher mit seiner ganzen Schwere die reine kirchliche Entwicklung des Orients zeitweise zu erdrücken drohte. Damit aber war eines jener fruchtbaren Momente gegeben, welche das Uebergewicht der römischen Kirche immer stärker hervortreten liessen. Anderseits freilich begann mit der Verlegung der kaiserlichen Residenz von Rom nach Konstantinopel, mit der Errichtung von Neu-Rom die verhängnissvolle Rivalität zwischen den beiden Bischofssitzen, indem der Bischof von Byzanz als der Bischof der neuen Hauptstadt des Reiches an Ehre und Würde dem Bischofe von Rom ebenbürtig zur Seite treten wollte, während dieser an die seit Alters überlieferte einzigartige Stellung seines Sitzes gewöhnt, nicht nur von einer solchen hierarchischen Dichotomie nichts wissen mochte, sondern nunmehr selbst eine Jurisdictionsgewalt über die ganze Kirche des Ostens wie des Westens für sich in Anspruch nahm.

Hochbetagt war inzwischen Silvester Ende Dezember 335 gestorben[1]), wenig thätig nach Aussen, und darum keiner der denkwürdigsten Männer auf dem römischen Stuhle. Aber als dessen Inhaber zu einer Zeit, welche in Folge weltumgestaltender Ereignisse keimartig die ganze Zukunft päpstlicher Herrlichkeit in ihrem Schosse trug, musste er sich die Ruhe seines Grabes Jahrhunderte lang durch nimmer rastende Sagenbildung stören lassen, von der ihn erst die kritische Forschung der neuern Zeit befreite[2]).

---

1) Das Depositionsverzeichniss meldet, er sei am 31. Dezember in St. Priscilla beigesetzt worden.

2) Zu diesem Sagenkreise gehören die schon im Felic. Katalog auftretenden Nachrichten von der Taufe Constantins durch Silvester in Rom und der wunderbaren Befreiung des Kaisers vom Aussatz; von der Zustimmung des Bischofes zur Berufung des Nicäner Concils; von dem röm. Concil von 277 Bischöfen, welches den Kallistus [den frühern röm. Bischof? vgl. oben S. 215], Arius und Photinus verdammt habe, u. a. Ueber die Geschichte der während des 5. Jahrh. entstandenen Legende von der röm. Taufe Constantins vgl. Döllinger Papstfabeln S. 52 ff., über die sog. Schenkung Constantins S. 61 ff. Der Felic. Katalog weiss denn auch schon, dass der Kaiser zu Rom in palatio Sessoriano eine Kirche erbaut habe, welcher er eine Reliquie vom Kreuze Christi überwies, ferner

XXVII.

Steigerung der römischen Autorität durch die arianischen Wirren.

Das Jahr 336 sah den bischöflichen Stuhl von Rom zweimal erledigt. Am 18. Januar bestieg ihn Markus, der aber schon am 7. Oktober desselben Jahres starb, beziehungsweise gemäss dem Depositionsverzeichniss der römischen Bischöfe in St. Balbina beigesetzt wurde. Während der Orient in dieser Zeit von der arianischen Streitigkeit lebhaft erregt war, ist aus der römischen Kirche kein irgendwie nennenswerthes Ereigniss zu verzeichnen [1].

---

eine zu Ehren der h. Agnes, eine zu Ehren des h. Laurentius, eine zu Ehren des Presbyters Marcellin und des Exorcisten Petrus. Das spätere Papstbuch fügt noch die basilica Constantiniana sowie die beiden zu Ehren Petri und Pauli auf dem Vatican und an der Strasse nach Ostia hinzu. In den ältern Quellen, in denen die Kirchenbauten Constantins aufgezählt werden, wie Eus. Vita Const. III, 25. 48 sq. IV, 58 sqq. Socrat. H. E. I, 18, Sozom. H. E. II, 3 sq. 26. steht von alledem nichts. Eine auf die Vaticanische Basilika bezügliche Inschrift, noch von Piper Zwei Inschriften etc. S. 41 ff. für ächt erklärt, taucht zuerst in einem Manuscript von Einsiedeln aus dem 8. Jahrh. auf. Die Anführung der basilica Constantiniana stammt wahrscheinlich aus der keine christlichen Bauwerke aufzählenden Notitia regionum, der Beschreibung Roms aus dem 4. Jahrh., welche damit ein Gerichtsgebäude meint. Es lässt sich sogar wahrscheinlich machen, dass die Peterskirche auf dem Vatican erst bald nach 356 errichtet wurde, vgl. oben S. 59. — Die vorgeblichen Fragmente aus einer Schrift Silvesters ad Judaeos sind Stücke aus dessen Disputation mit den heidnischen Priestern, wie sie in der Silvesterlegende mitgetheilt ist, demgemäss Fictionen aus dem 5. Jahrh. Vgl. Duchesne Étude p. 166.

1) Den spätern chronologischen Angaben sind die des Liberianischen Verzeichnisses unbedingt vorzuziehen. Vgl. Lipsius Chronol. der röm. Bischöfe S. 260. Dass Markus Bestimmungen über die hierarchische Stellung des Bischofs von Ostia getroffen habe, findet sich erst in dem Felicianischen Katalog; Kirchenbauten von ihm werden erst noch später erwähnt, wesshalb auch die Annahme de Rossi's Roma sotterr. III, 3. 17 nicht hinreichend begründet ist, Markus habe die Basi-

Ein weit längeres, bewegteres, ruhmreicheres Episkopat war Markus' Nachfolger Julius beschieden, der nach einer beinahe viermonatlichen Sedisvakanz am 6. Februar 337 den bischöflichen Stuhl bestieg, und dessen mehr als fünfzehnjährige Regierung am 12. April 352 endete[1]). Die Ursache einer so langen Sedisvakanz ist unbekannt. Möglicher Weise hing sie mit den arianischen Wirren zusammen, und waren vielleicht auswärtige Einflüsse thätig, den von den Arianern gewonnenen Kaiser Constantin zu einer ihnen erwünschten Besetzung des römischen Bischofsstuhles zu bewegen. Denn wenn auch ein kaiserliches Bestätigungsrecht bezüglich dieser wichtigen Stelle im Reich sich noch nicht ausgebildet hatte, so war es dem Kaiser doch sehr nahe gelegt, namentlich unter den damaligen, bereits den ganzen Orient bewegenden arianischen Kämpfen, sich für die Besetzung des römischen Stuhles zu interessiren. Mindestens das gleiche Interesse mussten die orientalischen Bischöfe, welche ihrerseits wieder den Kaiser beeinflussten, an der Wahl des römischen Bischofes haben.

Wie immer dies aber gewesen sein mag, die römische Kirche sollte nun sehr bald in der empfindlichsten, selbst bedenklichsten Weise in die endlosen Streitigkeiten der Orientalen über das Verhältniss des Logos zum Vater verwickelt werden. Sie hatte dabei einen sehr sichern Stand. Die alten Schwankungen und Irrthümer bei dem Versuche, die Trinitätslehre begrifflich festzustellen, wie sie unter Zephyrin und Kallistus der römischen Kirche Gefahren genug bereitet hatten, waren längst

---

lika St. Markus erbaut, und das Cömeterium der h. Balbina, wenn nicht angelegt, so doch erweitert. Der Briefwechsel zwischen ihm und Athanasius bei Pseudo-Isidor, nach welchem dieser ihn um die Akten des Nicänischen Concils gebeten haben soll, weil dieselben im Orient von den Arianern verbrannt worden seien (!), ist eine der plumpen Erdichtungen jenes Fälschers.

1) So die zuverlässigen Angaben des Liberianischen Verzeichnisses. Wenn hier im Widerspruch zu den eigenen Daten die Regierungszeit des Julius auf XV Jahre, I Monat, XI Tage bestimmt wird, so sind die beiden letztern Ziffern nur verschrieben für II und VI. Vgl. Lipsius S. 261. Auch das Depositionsverzeichniss meldet seine Bestattung in St. Kallisti unter dem 12. April.

vergessen. Seit Dionysius besass sie eine feste Ueberlieferung einfacher, klarer Lehrformeln über jene Materie, und fanden bei der in ihr vorherrschenden praktisch-nüchternen Richtung weitergehende Speculationen, wie sie der griechischen Kirche eigenthümlich waren, keinen Boden. Jene Formeln aber enthielten, wenn auch nicht dem Ausdrucke, so doch wenigstens der Sache nach den Nicänischen Lehrbegriff. Damit war der römischen Kirche ihr Weg vorgezeichnet, den sie einzuhalten hatte, wenn die grossen und gefahrvollen Kämpfe des Orientes um die Geltung des Nicänischen Concils sie in Mitleidenschaft ziehen sollten. In dem Nicänischen Concil vertheidigte sie die eigene Ueberlieferung.

Anderseits zog der römische Stuhl aus diesen Wirren des Orients einen nicht unbedeutenden Gewinn. Unter dem Drucke arianisch gesinnter Herrscher war die östliche Hälfte der Kirche zu Zeiten, wenige Bischöfe ausgenommen, gänzlich der Häresie verfallen. Wo anders sollten diese Wenigen ihren Schutz suchen, als im Abendlande, zunächst bei dem angesehensten ihrer occidentalischen Collegen, dem Bischofe von Rom? So wurde Rom naturgemäss die Zufluchtsstätte der wegen des Nicänischen Bekenntnisses im Orient Verfolgten. Hatte aber schon der römische Bischof Victor gegen Ende des 2. Jahrh. im Osterstreit, wenn auch vergeblich, eine über die ganze Kirche sich erstrekkende Machtvollkommenheit zur Geltung zu bringen versucht, so kamen jetzt in den gefahrvollen arianischen Wirren die östlichen Bischöfe dem römischen gleichsam mit der Bitte um einen solchen Versuch willig entgegen. Denn die Ausübung einer höhern Jurisdiction Seitens des Bischofes von Rom, bisdahin in der Kirche nicht anerkannt, war unter jenen Umständen für die Schutzflehenden die einzige Rettung. Daher denn die Wahrnehmung, dass die verfolgten Bekenner des Nicänums im Osten dem römischen Bischofe eine alle übrigen Bischöfe überragende Stellung einzuräumen geneigt sind, während im Allgemeinen im Orient auf Grund des seit jeher bestehenden Episkopalsystems die römische Prätension einer solchen Ueberordnung über die Bischöfe fremder Provinzen als eine Anmassung zurückgewiesen wurde. Die Bischöfe von Rom liessen sich natürlich diese, ihnen durch die Nicäner des Orientes nahegelegte,

gleichsam angebotene Gelegenheit, ihre Macht und ihr Ansehen zu erhöhen, nicht entgehen. Um so weniger, als gerade damals im Osten ihnen eine gefährliche Rivalität enstand durch die Erhebung der Stadt Byzanz zur Hauptstadt des christlich gewordenen Römerreichs.

Von Anfang an war Rom, als die Hauptstadt der Welt, der natürliche Mittelpunkt auch der christlichen Kirche gewesen, und lag das hervorragende, wenn auch noch nicht mit höhern Rechten ausgestattete Ansehen des dortigen Bischofes eben in der politischen und socialen Bedeutung jener Stadt. Keine andere Stadt der Welt konnte einen solchen Anspruch erheben. Aber nun war Konstantinopel, Neu-Rom wie man es nannte, die Residenz der christlichen Kaiser, die zweite Hauptstadt des Reiches geworden, und stellte das alte Rom insofern selbst in Schatten, als es den Glanz der Gegenwart, die Hoffnung der Zukunft, die Macht des herrschenden Christenthums repräsentirte, während jenes, der Sitz des die antike Ueberlieferung eifersüchtig hütenden Senates, von dem Ruhme und der Grösse einer freilich unsterblichen Vergangenheit lebte. Nun besass die Welt also zwei Centra, ein östliches und ein westliches. Sollte diese Neuerung sich nicht auch auf die in ihrer Verfassung seit Constantin immer mehr mit dem Reiche verwachsende Kirche übertragen? Sehr bald wenigstens regte sich, wie wir hören werden, in den Bischöfen von Konstantinopel die Neigung, ihren Stuhl als den der neuen Hauptstadt an Ehre und Würde dem von Rom ebenbürtig an die Seite zu stellen. Daher die langwierigen bittern Kämpfe und die schliessliche Trennung der beiden Kirchenhälften.

Diese grosse Verfassungsfrage war freilich noch nicht aufgetaucht, als Julius die römische Kirche regierte. Aber die bevorstehenden Ereignisse warfen jedenfalls schon drohend ihre Schatten in die Gegenwart. Und da mochte es ihm doppelt willkommen sein, dass er gerade vom Orient aus aufgefordert wurde, sein höheres Ansehen bei dem Streite um das Nicänische Bekenntniss in die Wagschale zu werfen, Synodalentscheidungen orientalischer Bischöfe zu entkräften und eine ihnen übergeordnete zweite Instanz zu bilden. So viel ist geschichtlich: eine Rechtsentwicklung, wie sie auf dem Concil von Nicäa noch nicht

für nöthig erachtet worden, wie sie früher Cyprian in der eifrigsten Weise bestritten hatte, und wie sie noch lange nachher, gerade wieder von den afrikanischen Bischöfen abgelehnt wurde, vollzieht sich unter Julius, zwar nicht ohne Widerspruch, aber dennoch mit Erfolg gegenüber den Bischöfen des Orientes, die früher zu dem Stuhle von Rom nur in den losesten Beziehungen gestanden hatten.

Der Sieg des ὁμοούσιος sollte nämlich das Concil von Nicäa nicht lange überdauern, obschon Constantin selbst zur Erringung desselben nicht unwesentlich beigetragen hatte. Nachdem durch die Intriguen der Hofbischöfe der Kaiser gewonnen war, gelang es den Arianern, noch während der alte Silvester auf dem römischen Stuhle sass, auf der Synode von Tyrus den entscheidenden Schlag zu führen (335). Athanasius, der Hauptstreiter gegen den Arianismus im Orient, seit 328 Bischof von Alexandrien, ward nach Trier verbannt. Noch befand er sich im Exil, als Constantin, wenige Monate nach dem Amtsantritte des römischen Bischofs Julius, am 22. Mai 337, getauft von dem arianischen Bischof Eusebius in Nikomedien, verschied. Der Kaiser Constantius rief Athanasius aus dem Exil zurück und setzte ihn auf den Stuhl von Alexandrien wieder ein (338). Die arianischen Bischöfe aber ruhten nicht, bis sie Athanasius von Neuem verdrängt hatten.

Zu diesem Behufe suchten sie, Eusebius von Antiochien an der Spitze, den Bischof Julius, der bis dahin dem ganzen Streite fern gestanden, auf ihre Seite zu ziehen. Im J. 339 schickten sie den Priester Makarius sowie die Diakonen Martyrius und Hesychius nach Rom mit Klagen gegen Athanasius und der Bitte, einen gewissen Pistus statt seiner als Bischof anzuerkennen. Zugleich übersandten sie dem Bischofe von Rom die Akten der früher in Mareotis gegen Athanasius geführten Untersuchung. Seinerseits hatte Athanasius in Alexandrien eine grosse ägyptische Synode von fast 100 Bischöfen versammelt, welche ihn von den Anschuldigungen der Arianer freisprach (340). Die Synode schickte ihre Beschlüsse allen Bischöfen, dem römischen aber liess Athanasius sie durch Abgesandte persönlich überreichen. Diese trafen die arianischen Deputirten in Rom noch an. Makarius ergriff die Flucht; Martyrius und Hesychius, von Julius

mit den Gesandten des Athanasius confrontirt, geriethen der Art in's Gedränge, dass sie nichts Anderes zu thun wussten, als an eine neue Synode zu appelliren. Sofort entschloss sich Julius, eine solche zu veranstalten, und beide Parteien zu derselben einzuladen. Noch war dies aber nicht zur Ausführung gekommen, als Constantius, gänzlich auf der Seite der Arianer stehend, zur gewaltthätigen Entfernung des Athanasius sich entschloss. Eine Synode von Antiochien (340)[1]) sprach von Neuem die Absetzung über den Bischof von Alexandrien aus, und ward unter Aufbietung von Militär der Arianer Gregorius aus Kappadocien an seiner Stelle eingesetzt.

Nach dem Osterfeste 340 langte der zum zweiten Mal vertriebene Athanasius in Rom an. Wohin hätte er sich anders wenden sollen? Im Orient unter Constantius schutzlos, setzte er seine letzte Hoffnung auf die Synode, welche Julius, in seiner Sache unparteiisch, und zuerst sogar von seinen Gegnern angerufen, bereits ausgeschrieben hatte. Der römische Bischof schickt nun die beiden Presbyter Elpidius und Philoxenus nach Antiochien, um die Arianer zum Besuche der projectirten römischen Synode zu drängen. Diese aber weigerten sich, nach Rom zu kommen, da sie in einer Confrontation mit Athanasius ihre Niederlage voraussahen, und hielten die römischen Priester bis in das folgende Jahr hinein in Antiochien zurück. Mittlerweile, ein Vierteljahr nach Athanasius, war auch Marcell von Ancyra nach Rom gekommen, weil er von den Arianern als Anhänger der Sabellianischen Häresie verfolgt wurde, wozu er allerdings auch Veranlassung genug gegeben hatte. Erst, als Athanasius achtzehn Monate in Rom weilte, also im Spätherbst 341, kam die Synode, von den Arianern nicht besucht, zu Stande. Ungefähr fünfzig Bischöfe waren anwesend. Die Sitzungen wurden gehalten in der Kirche, in welcher der Presbyter Vitus, der vordem auf dem Concil von Nicäa seinen Bischof vertreten hatte, den Gottesdienst versah. Athanasius ward freigesprochen und feierlich der Kirchengemeinschaft für würdig erklärt. Dem Er-

1) Dass diese Synode nicht erst 341, wie vor der Wiederauffindung der Festbriefe des Ath. angenommen wurde, sondern schon 340 Statt fand, zeigt Hefele Conciliengesch. I, 496.

suchen der Synode gemäss übersandte Julius durch den Comes Gabianus nachstehendes Schreiben an die Orientalen.

„Den geliebten Brüdern Danius, Flacillus, Narcissus, Eusebius, Maris, Macedonius, Theodorus und Genossen in Antiochien, Gruss im Herrn“ Er habe sich gewundert, schreibt Julius, dass während er in Liebe und im Bewusstsein der Wahrheit geschrieben, sie in dem den beiden römischen Presbytern Elpidius und Philoxenus mitgegebenen Briefe streitsüchtig und ungeziemend geantwortet hätten. Ueberhebung und Anmassung gebe sich in dem Briefe kund. So etwas sei dem christlichen Glauben fremd. Es habe sich geziemt, was mit Liebe geschrieben gewesen, auch mit Liebe zu beantworten. Die Sendung jener beiden Priester von Rom nach Antiochien sei ein Zeichen der Liebe gewesen, bestimmt, sie zum Besuche der Synode einzuladen, damit der Friede wiederhergestellt werde. Nun vermuthe er gar, die Worte, mit denen sie ihn zu ehren vorgäben, seien nichts als Ironie. Jene Priester seien betrübt nach Rom zurückgekommen. Ihren Brief habe er anfangs an sich gehalten, in der Hoffnung, wenigstens Einige von ihnen würden auf der Synode erscheinen. Da aber Niemand gekommen, habe er den Brief der Synode vorlegen müssen. Alle hätten gestaunt und kaum glauben wollen, dass er einen solchen Inhalt habe. Wenn der Verfasser seine Redekunst habe zeigen wollen, so überlasse er solches besser Andern. In kirchlichen Angelegenheiten handle es sich nicht um Wortkunst, sondern um die kirchlichen Kanones und darum, dass Niemanden ein Aergerniss gegeben werde. Ueber seine Aufforderung, zur Synode nach Rom zu kommen, hätten sie nicht zürnen sollen. Der, dessen Urtheil richtig sei, lasse dasselbe willig noch einmal untersuchen. Darum hätten die Väter auf der grossen Synode von Nicäa angeordnet, dass die Akten einer frühern Synode von einer spätern von Neuem untersucht werden könnten. Das habe zur Folge, dass man auf den Synoden vorsichtig verfahre, weil man eine neue Untersuchung gewärtigen müsse. Diese alte kirchliche Gewohnheit habe das Concil von Nicäa sanctionirt. Etwas zur Gewohnheit Gewordenes und durch Synodalbeschluss Bestätigtes könne aber nicht von Wenigen umgestossen werden. Ihre frühern Gesandten, der Presbyter Makarius und die Diakonen Martyrius und Hesychius,

hätten den von Athanasius nach Rom geschickten Priestern nicht Stand halten können; sie aber hätten gerade das Ersuchen an ihn gestellt, Athanasius und Eusebius von Antiochien zu einer Synode zu laden. Er sei also nicht einmal der Urheber der Synode, sondern ihre Partei selbst. Wenn die Beschlüsse jeder Synode unumstösslich seien, wie sie schrieben, dann sollten sie nur zusehen, wer die Ehre der Synoden verletze. Die von dem ganzen Erdkreis verurtheilten Arianer würden von ihnen als orthodox anerkannt. Die das Urtheil der dreihundert Bischöfe (von Nicäa) verwürfen, entehrten die Synoden. Der Arianismus sei von allen Bischöfen verworfen worden, Athanasius und Marcellus von Ancyra aber würden von sehr vielen vertheidigt. Er habe dies zuerst von dem Arianer Karpones und dessen Genossen erfahren, die, von Alexandrien vertrieben, nach Rom gekommen seien, dann von ihren Gesandten, dem Priester Makarius und den beiden Diakonen. Sie hätten ihm zugeredet, während Athanasius der rechtmässige Bischof gewesen sei, mit Pistus in Alexandrien in Kirchengemeinschaft zu treten. Später hätten dann die von Athanasius nach Rom entsandten Priester ihm mitgetheilt, Pistus sei ein Arianer, bereits vom Concil von Nicäa verurtheilt, aber von Secundus, einem arianischen Bischofe, geweiht. Er habe sich in Folge dessen geweigert, mit Pistus in Gemeinschaft zu treten. Sie selbst verachteten also die Synoden, nicht er. Als die Priester des Athanasius nach Rom gekommen, habe der Presbyter Makarius, obwohl krank, sich wegbegeben, vermuthlich weil er gefürchtet, Pistus werde überführt werden. Denn unmöglich könne die Ordination durch den Arianer Secundus in der katholischen Kirche anerkannt werden (ἰσχῦσαι). Das sei eine Verunehrung der Synoden, wenn, was mit so viel Eifer und Frömmigkeit, wie in Gegenwart Gottes (ὡς θεοῦ παρόντος) geschehen (zu Nicäa), für nichts geachtet werde. Wenn, wie sie schrieben, die Synoden gegen Novatian und Paul von Samosata nicht umgestossen werden könnten, dann um so weniger das Urtheil der dreihundert Bischöfe, und dürfe die allgemeine Synode nicht von Wenigen verachtet werden. Denn die Arianer seien gleich jenen Häretiker gewesen, und von ähnlichen Decreten wie sie betroffen worden. Auch sei die von ihnen vorgenommene Versetzung eines Bischofes nicht statthaft. Wenn

sie wirklich die Ehre aller Bischöfe für gleich hielten, und ihre Würde nicht nach der Grösse der Stadt bemässen, wie sie schrieben, dann hätte der neu eingesetzte Bischof (Gregor in Alexandrien) auch in seiner kleinern Stadt verbleiben sollen. Dass die Zeit für sie zu kurz gewesen, nach Rom zur Synode zu kommen, und dass die Lage im Orient, der Krieg mit den Persern es nicht zugelassen, seien leere Vorwände. Wenn sie sich beklagten, dass er bloss dem Eusebius und dessen Anhängern geschrieben habe, nicht ihnen allen, so habe er das thun müssen, weil nur sie den Athanasius bei ihm angeklagt hätten. Wenn er allein geschrieben habe, so sei dies geschehen, weil der Brief aus dem Orient auch an ihn allein gerichtet gewesen. Was er geschrieben, sei aber nicht bloss seine eigene Meinung, sondern auch die aller Bischöfe Italiens und des Occidents. Nur um sie nicht zu belästigen, habe er die andern Bischöfe nicht zum Schreiben veranlasst. Jetzt, auf der Synode seien die Bischöfe alle seiner Meinung gewesen, wie er sie nun kund thue, wenn er auch wieder allein schreibe. Zum Beweise dafür, dass die Synode Athanasius und Marcellus nicht leichtfertig zur Kirchengemeinschaft zugelassen, widerlegt Julius im Einzelnen die gegen Athanasius erhobenen Anklagen und fährt dann fort: weil kein genügender Grund vorhanden gewesen, dem Athanasius die Gemeinschaft zu verweigern, habe er ihn vorläufig als Bischof aufgenommen und behandelt. Ein und ein halbes Jahr habe er in Rom vergeblich ihre Ankunft erwartet. Sie erhöben also mit Unrecht die Klage, es sei in Rom gegen die Kanones gehandelt worden. Das hätten sie selbst gethan, da sie aus weiter Ferne, von Antiochien her, einen Fremden als Bischof nach Alexandrien geschickt und durch Militär hätten einführen lassen. Da er bereits zur Synode eingeladen gehabt, sei es nicht recht gewesen, deren Urtheil zuvorzukommen. Auch habe man eine solche Neuerung nicht einführen dürfen. Welcher kirchliche Kanon oder welche apostolische Ueberlieferung gestatte denn, während die Kirche Frieden geniesse, und so viele Bischöfe den Athanasius anerkennten, Gregorius dorthin zu senden, welcher der Stadt fremd, dort nicht getauft, den Meisten unbekannt sei, nicht gefordert

von den Priestern, den Bischöfen und den Laien, sondern in Antiochien geweiht und dann nach Alexandrien geschickt, nicht mit den Priestern und Diakonen der Stadt und den Bischöfen Aegyptens, sondern mit Soldaten. Selbst wenn Athanasius durch die Synode in Rom verurtheilt worden wäre, hätte man solches gegen die Kirchengesetze doch nicht wagen dürfen. In jener Kirche selbst, aus der Mitte des dortigen Presbyteriums, des dortigen Klerus hätten die Bischöfe der Provinz Jemanden ordiniren müssen. Jene Vorgänge, das betheuere er vor Gott, verstiessen gegen Recht und Gesetz. Desshalb sei auch bei der Einsetzung des Gregorius so viel Aufruhr und Gewaltthat vorgekommen. Ferner habe man die Untersuchung gegen Athanasius vor Heiden und Juden geführt, während dies gesetzlich von Geistlichen innerhalb der Kirche hätte geschehen müssen. Den Marcellus von Ancyra hätten sie wegen seiner christologischen Lehre verdächtigt. Aber sehr bereitwillig habe derselbe zu Rom sein Glaubensbekenntniss abgelegt, und sei dieses als rechtgläubig befunden worden. Auch die römischen Presbyter, welche auf dem Concil von Nicäa anwesend gewesen (Vitus und Vincentius), hätten bezeugt, dass er schon damals als Rechtgläubiger gegen die Arianer aufgetreten sei. Er habe darum auch als Bischof anerkannt werden müssen. Ausser Athanasius und Marcellus hätten noch viele andere Bischöfe und Priester vor der Synode Klage geführt, dass ihnen Unrecht geschehen sei. Zudem habe man sich über die Gewaltthaten beschwert, durch welche die Bischöfe abgehalten worden, die Synode zu besuchen. Sie sollten nun den Frieden wiederherstellen. Wer etwas Gegründetes gegen Athanasius und Marcellus vorbringen zu können glaube, möge nach Rom kommen und in ihrer Gegenwart sie anklagen. Dann aber möge man ihn zuvor in Kenntniss setzen, dass er es den Beschuldigten mittheilen und die Bischöfe wieder zu einer Synode versammeln könne. Wären auch Athanasius und Marcellus, wie sie schrieben, rechtskräftig abgesetzt, ausser ihnen befänden sich noch viele von ihren Sitzen vertriebene Bischöfe und Priester in Rom. Hätten diese wirklich sich etwas zu Schulden kommen lassen, so sei es nöthig gewesen, nach den Kirchengesetzen gegen sie zu verfahren. Man hätte ihnen allen (den Occidentalen) schreiben müssen, damit so von

Allen das Richtige festgestellt werde. Denn um Bischöfe habe es sich gehandelt, und zwar nicht um Bischöfe gemeiner Kirchen, sondern solcher, die von den Aposteln selbst geleitet worden. Warum habe man über die Kirche von Alexandrien nichts an ihn berichtet? Ob sie denn die Sitte nicht kennten, dass zuerst ihm geschrieben werde, und so dann das Richtige entschieden werde? Wenn über dem Bischofe von Alexandrien ein solcher Verdacht geschwebt habe, sei es nöthig gewesen, an die römische Kirche zu schreiben. Nun habe man das aber nicht gethan, vielmehr nach Gutdünken entschieden und dann nachträglich ihn um seine Zustimmung angegangen. So lauteten die Bestimmungen des Apostels Paulus nicht, so hätten die Väter nicht überliefert, das sei eine Neuerung. Sie sollten diesen Brief willig aufnehmen, derselbe bezwecke das allgemeine Beste. Das vom h. Paulus Ueberkommene theile er ihnen mit. Er würde, dies alles als bekannt voraussetzend, nicht geschrieben haben, wenn das vorhin Gerügte nicht geschehen wäre[1]).

Ehe wir die Ereignisse weiter verfolgen, müssen wir dieses umfangreiche und für die Entwicklung der römischen Rechtsansprüche wichtige Schreiben der von Julius abgehaltenen Synode näher in Betracht ziehen. Der Brief beginnt mit unverhohlenem Tadel über die bittere Antwort, welche die arianischen Bischöfe dem römischen Collegen auf seine Einladung zur Synode ertheilt hatten. Den Inhalt jenes Antwortschreibens kann man theilweise aus der Widerlegung des Julius wiederherstellen, theils wird er auch von Sokrates, genauer noch von Sozomenus mitgetheilt. Wenn, was indess sehr zu bezweifeln ist, Letzterer das Einladungsschreiben nicht mit dem Synodalschreiben des Julius verwechselt haben sollte (III, 8), so würde freilich jenes schon Drohungen und Provocationen genug enthalten haben. Gemäss des Julius eigener, glaubhafter Angabe war aber das

1) Vgl. Athan. Apol. c. Arian. n. 21—35. Die Darstellung dieser Vorgänge bei Socrat. H. E. II, 8—17 und Sozom. H. E. III, 6—10 ist in mehrern Punkten unrichtig und verwirrend. Namentlich wird hier eine zweimalige Anwesenheit des Athanasius in Rom erzählt, und dem entsprechend die zwischen Rom und Antiochien gewechselte Correspondenz vervielfältigt.

Einladungsschreiben freundlich und liebevoll abgefasst. Gleichwohl muss es mehr als eine formelle Einladung enthalten haben. Denn Julius erwähnt in dem spätern Synodalschreiben, was er ihnen damals gesagt, sei nicht bloss seine Meinung, sondern die aller Bischöfe Italiens und des Occidents gewesen. Dass die Antwort der durch den Inhalt des Einladungsschreibens wie durch des Athanasius Romreise in Schrecken gesetzten Arianer sehr derb und gehässig ausgefallen war, ist nicht zu bestreiten. Wenn Julius von der Redekunst des Verfassers spricht und von der ironischen Behandlung des Ansehens der römischen Kirche, so stimmt dies mit der Schilderung des Sozomenus überein. Nach diesem hätten die arianischen Bischöfe sich beklagt, dass die römische Kirche Allen gegenüber ihren Ehrgeiz geltend mache[1]), als die Schule der Apostel und die Metropole der Frömmigkeit von Anfang an, während doch die ersten Lehrer des Christenthums aus dem Orient nach Rom gekommen seien.

Die Hauptdifferenz betraf natürlich die Rechtsfrage, ob die Beschlüsse einer orientalischen Synode durch einen römischen Synodalspruch umgestossen werden könnten. Und hiermit haben wir denn den Punkt berührt, an welchem man später einsetzte, um für den römischen Stuhl eine Autorität geltend zu machen, welche ihm bis dahin in der Kirche nicht zugestanden war. Wurde dem römischen Bischofe, oder was dasselbe war, der römischen Synode ein Revisionsrecht bezüglich fremder Synodalbeschlüsse zuerkannt, so war damit der Bischof von Rom zu der Stellung eines Vorgesetzten der andern Bischöfe, eines Oberbischofes, oder, wie Tertullian und Cyprian früher ironisch gesagt hatten, zu dem Range eines Bischofes der Bischöfe erhoben. Wohl zu unterscheiden von einem solchen Vorrechte ist der andere Grundsatz, der freilich früher in der Kirche auch keine unbestrittene Geltung gefunden hatte, dass die Beschlüsse einer Synode, wie

1) So sind III, 8 die Worte: φέρειν μὲν γὰρ πᾶσι φιλοτιμίαν τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ohne Zweifel zu verstehen, nicht wie man mitunter hat übersetzen wollen: Der Vorrang der röm. Kirche werde allgemein anerkannt. Möhler Athanasius II, 63 hat wohl Recht, wenn er meint, die Worte seien mit Absicht zweideutig gewählt, weniger, wenn er φιλοτιμία mit „Sorglichkeit“ übersetzt.

durch den Beitritt einer fremden Synode grösseres Ansehen erhalten, so auch durch dieselbe verworfen werden könnten. Ersteres hatte wiederholt Statt gefunden, und namentlich sahen wir, wie man gerade auf die Zustimmung der römischen Kirche als der angesehensten unter allen ein besonderes Gewicht zu legen pflegte. Bedenklicher aber wurde die Sache, wenn eine Synode gegen die andere stand. Keine Provinz hatte Lust, durch fremde Bischöfe, auch nicht durch den von Rom, in ihrer Selbstständigkeit sich beschränken zu lassen. Weder im Streite über das Osterfest, noch in dem über die Ketzertaufe war es der römischen Kirche gelungen, den Widerstand der kleinasiatischen und der afrikanischen Kirche zu brechen.

Auf die Dauer durften nun solche Verhältnisse nicht fortbestehen, sollten nicht im Dogma wie in der Disciplin die verschiedenen Provinzen schliesslich so stark von einander abweichen, dass dabei kaum mehr von einer kirchlichen Einheit die Rede sein konnte. Waren schon vor Constantin mit der weitern Verbreitung des Christenthums und mit der allmälig sich vollziehenden Lehrentwicklung je länger desto mehr Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten entstanden, so drohte ausserdem seit der Emanzipation der Kirche durch den ersten christlichen Kaiser der Einheit und dem Frieden eine neue, leider nicht zu unterschätzende Gefahr Seitens des bischöflichen Ehrgeizes und Stolzes. Bereits auf dem Concil von Nicäa hatte der noch heidnische Kaiser es nothwendig gefunden, die christlichen Bischöfe zur Demuth und Friedfertigkeit zu ermahnen. Die Hoffnung, dass diese Ermahnung Früchte tragen werde, war um so weniger begründet, als Constantin und seine Nachfolger durch Verleihung von Reichthümern, Ehren und Vorrechten die Verweltlichung der Bischöfe wesentlich förderten. Dass unter solchen Umständen die frühere Freiheit der Bewegung, der losere Zusammenhang der einzelnen Kirchen, der Mangel einer festen, allgemein anerkannten und die Gesammtkirche, wenigstens des römischen Reiches, umschliessenden Verfassung sich in drückendster Weise fühlbar machen und in endlosen Streitigkeiten hervorbrechen musste, lag auf der Hand. Und da war denn freilich die römische Kirche, von Anfang an die angesehenste unter allen, die berufene Repräsentantin der kirchlichen Einheit, die Hüterin der Ordnung und des

Gesetzes, wenngleich sie diesen Beruf ihrerseits wieder in ehrgeiziger Absicht missbrauchte.

Diesen Beruf machte ihr damaliger Bischof Julius sofort in energischer Weise geltend, als die Beschlüsse des ersten allgemeinen Concils im Orient drohten wieder umgestossen zu werden. In der vorconstantinischen Zeit hatte man nie an ein allgemeines Concil gedacht. Diese der Form nach also ganz neue, constantinische Institution, ein mächtiges Förderungsmittel kirchlicher Einheit, wurde, freilich unter der Aegide desselben Monarchen, der sich ihrer zuerst zur Herstellung des Kirchenfriedens bedient, von den ihm sklavisch ergebenen Bischöfen des Orientes entweiht, indem sie das umzustürzen sich herbeiliessen, was sie selbst vor zehn Jahren feierlich „auf Antrieb des h. Geistes" festgestellt hatten. Nur weniger Jahre bedurfte es noch, und beinahe der ganze Orient befand sich in den Händen der Arianer. Die Stühle von Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, so berichtet Sozomenus (III, 7), und die Bischöfe jener Gegenden, d. i. des Orientes seien jetzt arianisch gewesen. Dies aber hätten der Bischof von Rom und alle Bischöfe des Occidentes als eine ihnen angethane Schmach empfunden, darum den vertriebenen Athanasius freundlich aufgenommen und dessen Sache vor ihr Forum gezogen.

Die frühern kirchlichen Streitigkeiten waren alle in kleinern Dimensionen verlaufen, wenn sie auch viele Provinzen in Mitleidenschaft gezogen hatten. Jetzt, nachdem zum ersten Mal durch ein allgemeines Concil die ganze Kirche wie durch Einen Mund gesprochen, und der Orient die festgestellte Lehre unter Anwendung von Gewaltthaten wieder aufgeben wollte, musste der dadurch entstehende Kampf den ganzen Körper der Kirche ergreifen. Zum ersten Male standen jetzt die östliche und die westliche Kirchenhälfte gegen einander, letztere selbstverständlich geführt von dem Bischofe von Rom Und in doppelter Weise handelte es sich um die Frage, ob Beschlüsse einer Synode umgestossen werden könnten. Die Orientalen gaben das Concil von Nicäa auf, verlangten aber, dass ihre spätern gegen dieses Concil gerichteten Synodalentscheidungen von den Abendländern nicht revidirt würden. Darin lag natürlich eine Inconsequenz. Hätten sie auf dem frühern Stand-

punkt beharrt, den sie Julius gegenüber betonten, nach welchem jede Provinz ihre Entscheidungen selbständig und unabhängig zu treffen befugt sein sollte, nach welchem jeder rechtmässige Synodalbeschluss unumstösslich war, so wäre es im Orient zu den Synoden von Tyrus und Antiochien gar nicht gekommen. Denn vor allem musste dann das Concil der ganzen Kirche zu Nicäa auch für die Provinzen des Orientes als unumstösslich gelten. Dessen Beschlüsse waren dem Orient und dem Occident gemeinsam, und darum empfanden nach Sozomenus die Abendländer die Verwerfung dieses Concils im Orient als eine ihnen angethane Schmach. Julius hatte also einen sehr bequemen Standpunkt den Klagen der Orientalen gegenüber, dass er die Entscheidungen von Tyrus und Antiochien verwerfen wolle. Diese Verwerfung war nichts Anderes, als die Aufrechthaltung des dem Orient wie dem Occident gemeinsamen Concils von Nicäa.

Freilich ging der Bischof von Rom in seinen Ansprüchen einen Schritt weiter. Er vertrat den allgemeinen Grundsatz, dass die Beschlüsse einer frühern Synode durch eine spätere von Neuem untersucht werden könnten, und erklärte mit seiner römischen Synode das auf der Synode von Antiochien Geschehene für unkanonisch. Für jenen Grundsatz berief er sich auf die alte kirchliche Gewohnheit und deren Sanctionirung durch das Nicänische Concil. Von einem derartigen, durch dieses Concil bestätigten Kirchengesetze ist nun thatsächlich nichts bekannt. Den einzigen Anhaltspunkt für diese Behauptung bildet der Umstand, dass in Sachen der Osterfeier und der Ketzertaufe das Concil gegen die frühern kleinasiatischen und afrikanischen Synoden entschied, also deren Beschlüsse ausser Kraft gesetzt wissen wollte[1]).

Aus dem Synodalschreiben des Julius, wie auch aus dem Berichte des Sozomenus (III, 8) entnehmen wir ferner, dass die Orientalen einen Vorrang der römischen Kirche, als der Kirche der Welthauptstadt, nicht anerkennen wollten. Nach letzterm Berichte sollen sie Julius geschrieben haben, sie wollten nicht

1) Mit Unrecht hat man an can. 5 erinnert, wo von der Bestätigung eines bischöflichen Urtheiles gegen einen Diözesanen durch die Provinzialsynode und der spätern Aufhebung der Excommunication durch die Synode die Rede ist.

geringer geachtet werden, weil ihre Kirchen von der Grösse und Mitgliederzahl der römischen übertroffen würden, da sie ihrer Seits an Tugend und Gesinnung höher ständen. Julius aber antwortet ihnen, wenn sie alle Bischöfe für gleichgestellt erachteten und deren Würde nicht nach der Grösse ihrer Stadt bemässen, so hätten sie auch nicht den fremden Gregorius aus seiner kleinern Heimatsstadt als Bischof nach dem grossen Alexandrien schicken sollen. Man ersieht hieraus, dass die Orientalen noch strenge auf dem Standpunkte des alten Episkopalsystemes standen. Noch bemerkenswerther aber ist, dass Julius, ohne dieses System zu verwerfen, es als eine auch von den Orientalen praktisch anerkannte Thatsache behandelt, dass das Ansehen der Bischöfe nach der Bedeutung und Grösse ihrer Städte ein verschiedenes war. Wenn die Arianer dagegen eiferten, so thaten sie das auch nur in dem Sinne, dass sie dem römischen Bischofe eine Jurisdiction über seine Collegen absprechen, die wesentliche Rechtsgleichheit aller Bischöfe, und damit ihre eigene Unabhängigheit vertreten wollten, nicht aber, als hätten sie die Stühle der unbedeutendsten Orte denen von Rom, Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel an Rang und Ansehen in jedem Betracht gleichstellen wollen. Seinerseits weist Julius die Begründung des verschiedenen Ranges der Kirchen mit der verschiedenen Grösse und Bedeutung der betreffenden Städte so wenig zurück, dass er sie vielmehr den Orientalen gegenüber vertheidigt. Hier haben wir also das Zugeständniss eines römischen Bischofes, und zwar eines solchen, der auf die Wahrung seiner Autorität eifrig bedacht war, dass die politische Bedeutung und Stellung des „grossen Rom“ auch der dortigen Kirche ihren Vorrang vor den übrigen sicherte. Dies schliesst freilich nicht aus, sondern thatsächlich vielmehr ein, dass die von den Aposteln selbst gegründeten oder zuerst geleiteten Kirchen nach der Anschauung des Bischofes Julius die andern überragten. Denn theils wirklich, theils bloss traditionell befanden diese sich in den volkreichsten und mächtigsten Städten der damaligen Welt.

Mit dem nach der Bedeutung der Städte sich richtenden Range der Bischöfe hängt der Anspruch des Julius zusammen, dass die Orientalen, ehe sie zur Absetzung des Athanasius von

Alexandrien geschritten seien, an die römische Kirche und die Bischöfe des Occidentes hätten schreiben müssen, damit dann durch Alle die Entscheidung getroffen werde[1]). Nächst dem Stuhle von Rom war nämlich damals der von Alexandrien, als der zweitbedeutendsten Stadt der Welt, der angesehenste in der ganzen Kirche. Dass der dortige Bischof von niedriger gestellten Collegen, ohne Anfrage bei dem angesehenern in Rom, abgesetzt werde, entsprach allerdings nicht den damaligen Rang- und Rechtsanschauungen der Hierarchie. Julius erhebt aber nun nicht den Anspruch, dass er allein über die Angelegenheit des Athanasius habe entscheiden müssen, schon darum nicht, weil derartige Entscheidungen in der alten Kirche stets von einer Synode, nicht von dem betreffenden Bischof allein auszugehen pflegten. Aber auch nicht einmal für die römische Kirche ausschliesslich stellt er die Forderung, dass sie in jener Sache hätte gehört werden müssen, sondern für sie nur als Spitze des ganzen Abendlandes. „Uns allen", sagt er, hätte man schreiben müssen, damit so „von Allen" das Richtige entschieden werde[2]). Dass der Orient für sich allein eine so wichtige Entscheidung getroffen, ohne Betheiligung des Occidents, ist es worüber Julius

---

1) Hieraus hat denn Socrat. II, 8. 17 ganz unrichtig gemacht, ein kirchlicher Kanon befehle, dass ohne Genehmigung des Bischofes von Rom in der Kirche nichts festgestellt werden dürfe. Dem Sokrates folgt wie gewöhnlich Sozom. III, 10.

2) Hefele Conciliengesch. I, 504 gibt den Sinn nicht richtig wieder, wenn er einschaltet: an uns („den Papst"); denn in Einem Satze (l. c. n. 35) heisst es ausdrücklich πᾶσιν ἡμῖν, und wird das Entscheidungsrecht „Allen" zuerkannt. Mit Unrecht verwirft er auch die Uebersetzung Möhlers Athanasius II, 66: πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια: „und auf diese Weise dann das Richtige entschieden werde". Seine Uebersetzung „von dort", d. i. von Rom aus passt nicht, weil bei einer lokalen Beziehung ἐνθένδε „von hier" stehen müsste. Julius legt aber gerade an jener Stelle Gewicht darauf, dass die Orientalen erst eigenmächtig entschieden und dann nachträglich seine Zustimmung nachgesucht hätten; umgekehrt, sagt er nun, hätte man erst an uns schreiben, und auf diese Weise dann (in Gemeinschaft mit uns) das Richtige entscheiden sollen. Wir können darum auch Friedrich Zur Gesch. des Primates. Bonn 1879, S. 169 nicht beistimmen, nach welchem Julius wirklich allein über die Kirche von Alexandrien hätte entscheiden wollen.

sich beklagt. In jenem Falle also würde er nicht allein, etwa mit seinem Presbyterium, gehandelt haben, sondern wie er jetzt im Namen „aller Bischöfe Italiens und des Abendlandes“, im Auftrage der römischen Synode von etwa fünfzig Bischöfen das Vorgehen der Orientalen als den Kirchengesetzen und den Nicäner Beschlüssen widersprechend verurtheilt, so würde er auch dann nur als Sprecher und Vertreter des ganzen Abendlandes aufgetreten sein. Darum rechtfertigt sich auch Julius ausdrücklich darüber, dass er allein die Orientalen zur Synode eingeladen, mit dem Bemerken, dies sei nur geschehen, weil auch ihr Schreiben nur an ihn gerichtet gewesen, und er die übrigen abendländischen Bischöfe nicht habe behelligen wollen, ohnehin von ihrem vollen Einverständniss mit ihm überzeugt. So weit war er davon entfernt, die Behandlung der ganzen Angelegenheit als das ausschliessliche Recht des römischen Stuhles in Anspruch zu nehmen.

Fassen wir das Ganze zusammen, so ergibt sich, dass Julius keinen weitern Anspruch erhob, als den: die Orientalen hätten kein Recht gehabt, gegen die Beschlüsse des allgemeinen Concils von Nicäa anzugehen; sie hätten ferner, ehe sie den Bischof von Alexandrien, der angesehensten Kirche des Orients absetzten, erst die Zustimmung des römischen Bischofes und der übrigen Bischöfe des Abendlandes einholen müssen; endlich sie müssten gestatten, dass ihre Beschlüsse von Antiochien von einer neuen Synode revidirt würden. Ihr ganzes Verfahren bezeichnet er sonach aus sachlichen wie aus formellen Gründen als den Gewohnheiten und Gesetzen der Kirche zuwider, und bittet sie dringend, ihr Unrecht aufzugeben und die rechtmässigen, orthodoxen Bischöfe wieder anzuerkennen. Gleichzeitig rechtfertigt Julius sein eigenes, von den Orientalen als unkirchlich gerügtes Verhalten namentlich bezüglich seiner Anerkennung der vertriebenen Bischöfe.

Wir werden hören, wie diese Vorgänge dazu führten, wenige Jahre nachher dem römischen Bischofe eine Art Appellationsrecht zuzuerkennen. Dass ein solches aber damals noch nicht existirte, erhellt unzweideutig aus dem Umstande, dass Julius von einem solchen nichts erwähnt, vielmehr den Orientalen gegenüber, welche die Unumstösslichkeit jedes Synodalbeschlusses

behaupteten, nur allgemein erklärt, eine frühere Synode könne stets durch eine spätere, nicht etwa eine Provinzialsynode nur durch eine römische, revidirt werden[1]).

Vor dem 1. September desselben Jahres 341[2]) hielten auch die Arianer in Antiochien ihre grosse Synode, ἐν ἐγκαινίοις genannt, gleichsam das Gegenconcil gegen das von ihnen nicht besuchte römische. Hier schritten sie zur Bestätigung der Absetzung des Athanasius und zur Aufstellung mehrer Glaubensbekenntnisse, welche die Occidentalen zu beruhigen bestimmt waren, aber im Interesse des Arianismus das ὁμοούσιος umgingen. Eine sonderbare Stellung nimmt dieses Concil darum in der Kirchengeschichte ein, weil seine Kanones nicht bloss im Orient, sondern auch im Abendlande von den Kirchenvätern, wie von den Päpsten und Concilien als rechtmässig und gültig anerkannt wurden, obgleich sie die Beschlüsse eines arianischen Concils waren, und sich zum Theil sogar gegen das Vorgehen des römischen Bischofes Julius zu Gunsten des Athanasius richteten. Hierhin ist zunächst can. 4 zu rechnen, welcher bestimmt, dass, wenn ein Bischof durch eine Synode abgesetzt wurde, und

---

1) Socrat. II, 15 hat wieder analog der erst inzwischen eingetretenen Rechtsentwicklung berichtet, wie dies der Vorrang der röm. Kirche mit sich bringe, habe Julius die abgesetzten Bischöfe freigesprochen und wiedereingesetzt. In Wirklichkeit erklärte Julius dieselben nur für schuldlos und rechtmässig, erwartete aber ihre Restitution von den betreffenden Kirchenprovinzen. Noch bestimmter als Sokrates meldet Sozom. III, 8, aber wieder von dem Rechtsstandpunkte seiner Zeit aus, Julius habe den abgesetzten Bischöfen, weil ihm wegen der Würde seines Stuhles die Sorge für Alle obgelegen, ihre Würde zurückgegeben. Theodoret H. E. II, 3 begnügt sich damit, zu sagen, Julius habe, da die Arianer ihm ihre Beschwerden gegen Athanasius überschickt, „dem Gesetze der Kirche folgend“ beide Parteien vorgeladen. Da lautet es doch ganz anders, wenn der betheiligte Athanasius selbst (hist. Arian. ad monach. n. 9) erzählt, als die Arianer ihre Sache hätten unterliegen sehen, hätten sie Briefe gegen ihn nach Rom und an die Kaiser Constantius und Constanz geschickt; die Kaiser hätten sie abgewiesen, Julius aber habe geschrieben, es solle eine Synode gehalten werden, wo die Betheiligten wollten, die Sache zu untersuchen. Um eine neue synodale Untersuchung also, nicht um eine päpstliche Entscheidung handelte es sich.

2) Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 502.

er dennoch Kirchendienst verrichtet, seine Sache von keiner andern Synode mehr aufgenommen, und er nicht einmal mehr zur Vertheidigung zugelassen werden dürfe. Mit dieser Bestimmung zielte die Synode ohne Zweifel dagegen, dass Julius den Athanasius in Rom als rechtmässigen, zu kirchlichen Functionen qualificirten Bischof behandelt hatte, worüber die Orientalen so bitter Klage führten. Noch weiter ging der can. 15, welcher besagt, dass, wenn ein Bischof von den Bischöfen seiner Provinz (ἐπαρχία) einstimmig verurtheilt worden, dieses Urtheil von Andern nicht umgestossen werden dürfe. Dies war genau die früher von Cyprian geltend gemachte Forderung, dass jede Kirchenprovinz und Synode selbstständig und unabhängig ihre eigenen Angelegenheiten zu erledigen habe. Sie bildete das gerade Gegentheil von der Behauptung, welche Julius, sich sogar auf das Concil von Nicäa stützend, aufgestellt hatte, dass die Beschlüsse einer frühern Synode durch eine spätere revidirt werden könnten. Im vorliegenden Falle aber besassen beide Kanones die Bedeutung, für die definitive Beseitigung des Athanasius eine kanonistische Grundlage zu schaffen.

Athanasius, in die Unmöglichkeit versetzt, von dem Spruche der römischen Synode Gebrauch zu machen und seinen bischöflichen Sitz in Alexandrien wieder einzunehmen, blieb nach derselben noch ungefähr zwei Jahre, im Ganzen also drei Jahre, bis in den Sommer 343 in Rom. Marcell von Ancyra reiste gleich nach der Synode wieder in seine Heimath zurück, dem „Collegen" Julius sein Glaubensbekenntniss schriftlich hinterlassend, mit der Bitte, dasselbe dem römischen Synodalschreiben beizufügen, damit dadurch das von seinen Gegnern gegen ihn Geschriebene widerlegt werde [1]). Von einem Bruche der Kirchengemeinschaft zwischen Orient und Occident aus Anlass der beiden einander entgegengesetzten Synoden von Antiochien und Rom, oder gar von einer Excommunication der Orientalen durch Julius verlautet nichts. Den Bemühungen befreundeter Bischöfe, namentlich wohl des römischen, gelang es, den Kaiser Constanz für Athanasius zu interessiren. Sie ersuchten ihn, an seinen Bruder Constantius zu schreiben, es möge eine neue Synode

---

1) Bei Epiph. haer. 72, 2.

anberaumt werden. Constanz beschied Athanasius im Sommer 343 zu sich nach Mailand und setzte sich mit seinem Bruder wegen Berufung eines neuen Concils in Verbindung[1]).

Vielleicht noch in demselben Jahre 343, oder dem darauf folgenden[2]), schrieben die beiden Kaiser Constanz und Constantius ein neues allgemeines Concil nach Sardika aus, der Hauptstadt von Dacien, welche durch ihre Lage und Dependenz die Verbindung des Ostens und Westens zu repräsentiren schien. Sie gehörte zu dem (östlichen) Reiche des Constantius, in kirchlicher Hinsicht aber zum Occident. Ein anderes Mittel schien freilich nicht vorhanden zu sein, um den Kirchenfrieden herzustellen, als die Abhaltung eines allgemeinen Concils. Denn nicht einmal der römische Bischof selbst erhob den Anspruch, dass die Entscheidung seiner Synode, obgleich sie die Entscheidung des ganzen Abendlandes war, irreformabel oder das Urtheil der obersten und letzten Instanz sei. Je eingehender die synodale Untersuchung war, je mehr und je angesehenere Bischöfe sich zu einer Synode versammelten, für desto sicherer hielt man das Ergebniss. Da jetzt Abend- und Morgenland mit den beiden Synoden von Rom und Antiochien einander gegenüber standen, blieb nichts anders übrig, als das letzte Mittel zu versuchen, die Bischöfe beider Kirchenhälften zu einer neuen gemeinsamen, demnach allgemeinen Synode zu versammeln. Eine solche Synode konnte aber nach damaliger Rechtslage nur von den beiden Kaisern Constanz und Constantius ausgeschrieben werden, da nach dem Tode Constantins das römische Reich wieder getheilt worden war. Die Kaiser behandelten gleich ihrem Vater Constantin auch in diesem Punkte die Bischöfe als ihre Unterthanen: sie befahlen, meldet Athanasius[3]), dass die Bischöfe des Morgen- und Abendlandes in Sardika sich

---

1) Vgl. Athan. Apol. ad Constant. n. 4.

2) Durch die Wiederauffindung der Festbriefe des Athanasius ist dieses Datum sicher gestellt. Hefele Conciliengesch. I, 533 ff. hält es für möglich, dass die Synode im Spätherbst 343 begann und 344 zu Ende geführt wurde. Schwerlich dürfte sie aber so lange gedauert haben. Da sie um die Osterzeit, also 344 ihre Gesandten zum Kaiser schickte, wird sie wohl gleich nach dem Ende des Winters 344 gehalten worden sein.

3) Apol. c. Arian. n. 36.

versammelten. Von einer Betheiligung des römischen Bischofes an der Berufung des Concils ist natürlich keine Rede.

In Sardika versammelten sich ungefähr 170 Bischöfe aus mehr als 35 Provinzen, Abendländer aus Italien, Spanien, Gallien u. s. w.[1]). Die Occidentalen, erzählt Athanasius, seien allein gekommen, den „Vater" Hosius an der Spitze; die Orientalen aber hätten Zuchtmeister und Anwälte mitgebracht, den Comes Musonian u. A., um des Sieges sicher zu sein. Den Vorsitz habe der „grosse" Hosius geführt[2]). Ohne Zweifel war dies der angesehenste Bischof des Abendlandes unter den Anwesenden. Julius erschien nämlich nicht, sondern sandte zwei Presbyter, Archidamus und Philoxenus. Ueber den Grund seines Wegbleibens ist nichts bekannt. Man darf wohl vermuthen, er habe mit den Orientalen wegen der unangenehmen mit ihnen gepflogenen Correspondenz und aus Furcht vor Rangstreitigkeiten persönlich nicht zusammentreffen wollen. Da er aber selbst nicht erschien, fiel der sonst begründete Anspruch der römischen Kirche auf das Präsidium fort. Denn dass einer Versammlung von Bischöfen einfache Priester, auch wenn sie der römischen Kirche angehörten, als „päpstliche Legaten" präsidirten, wäre damals noch als eine Zerstörung der apostolischen Kirchenverfassung betrachtet worden. In der Liste der Theilnehmer des Concils steht darum auch an erster Stelle: Hosius von Corduba. Dann

---

1) So Athan. Hist. Arian. ad monach. n. 15 ff. Socrat. II, 20 gibt unrichtig an, Athan. sage, es seien 300 Occidentalen dagewesen, und bestimmt die Zahl der Orientalen auf 76. Gemäss dem Synodalschreiben von Sardika betrug die Zahl der Abendländer 80; vgl. Athan. l. c. n. 37. Die von Athanasius mitgetheilte Liste umfasst 284 Bischöfe, und ibid. n. 50 sagt er, 63 Bischöfe hätten sich bereits vor der Synode für ihn erklärt, mit den Synodalen zusammen 344. In jener Liste stehen mehre Bischöfe nicht, die sicher an der Synode Theil nahmen, anderseits Manche, die später ihre Zustimmung gaben. Die Zahl der Synodalen lässt sich darum nicht genau mehr feststellen.

2) Hefele Conciliengesch. I, 544 hält es für möglich, dass Hosius von dem „Papste" mit dem Vorsitze betraut worden sei. Davon steht natürlich nirgends etwas. Es ist aber auch darum undenkbar, weil Julius eigens durch zwei Presbyter auf der Synode sich vertreten liess, die an dem Vorsitze keinen Theil hatten. Das Gegentheil hiervon wird freilich von Hefele ohne jeden Grund als „wahrscheinlich" angenommen.

folgt: Julius von Rom durch die Presbyter Archidamus und Philoxenus. Dann der Bischof des Ortes: Protogenes von Sardika u. s. w.[1]).

Gleich beim Beginne des Concils, oder vielmehr noch vor demselben kam es zwischen den Orientalen und Occidentalen zum Bruche. Als nämlich die Abendländer, namentlich Hosius und Protogenes[2]) verlangten, dass Athanasius und Marcellus von Ancyra, weil von der römischen Synode freigesprochen, als stimmberechtigte Mitglieder zugelassen würden, erhoben die Orientalen hiergegen Protest, weil dieselben von ihnen rechtmässig abgesetzt worden seien. Da die Abendländer unbeugsam auf ihrer Forderung bestanden, verliessen die Orientalen das Concil, um in Philippopolis ihre eigene Synode zu halten. So wurde das projectirte zweite allgemeine Concil, noch ehe es sich constituirt hatte, gesprengt, und erhielt die Synode von Sardika den Character einer abendländischen Generalsynode. Das Unternehmen, welches bestimmt war, den Frieden zwischen den beiden Kirchenhälften wieder herzustellen, hatte auf diese Weise den entgegengesetzten Erfolg. Seit jener Zeit, berichtet Sozomenus, waren der Orient bis Thracien, der Occident bis Illyrien von einander getrennt; wenn auch früher schon Verschiedenheiten im Glauben vorhanden waren, so hatte man doch die Kirchengemeinschaft nicht aufgehoben; jetzt aber stand man in Streit und Verleumdung einander gegenüber[3]).

---

1) Vgl. Athan. Apol. c. Ar. n. 50.

2) Protogenes, als der episcopus loci, scheint nach Hosius die erste Stelle unter den anwesenden Bischöfen eingenommen zu haben und auch neben jenem an der Leitung der Verhandlungen betheiligt gewesen zu sein. Sozom. III, 12 sagt auch ausdrücklich, diese Beiden seien die Ersten der versammelten Occidentalen gewesen. Und dem entsprechend polemisiren auch die zu Philippopolis Versammelten besonders gegen die Beiden (bei Hilar. fragm. III).

3) H. E. III, 13. Der Kirchenhistoriker bemerkt hier ausdrücklich, der Occident sei von der arian. Neuerung unbefleckt geblieben. Nur Auxentius v. Mailand, Ursacius und Valens in Pannonien hätten für den Arianismus gewirkt, aber ohne Erfolg, weil der Bischof v. Rom und die übrigen Bischöfe Widerstand geleistet. Die orient. Kirche hingegen habe nach der Synode v. Antiochien das nicänische Bekenntniss verlassen, aber

Die Orientalen erklärten nämlich Julius von Rom, Hosius, Maximin von Trier u. s. w. für abgesetzt, weil sie mit Athanasius Kirchengemeinschaft gepflogen, und schrieben an alle Bischöfe, sie sollten die Kirchengemeinschaft mit jenen abbrechen[1]). Insbesondere protestirten sie dagegen, dass der Orient von dem Occident gerichtet werde[2]). Sie dachten hierbei nicht etwa an den Bischof von Rom allein; denn dieser hatte seinen Stuhl noch nicht zur zweiten Instanz für alle kirchlichen Angelegenheiten erhoben. Sie hatten vielmehr im Auge, dass von der römischen Synode im Namen des ganzen Abendlandes ihre antiochenischen Beschlüsse für unrechtmässig erklärt worden waren. Ausserdem beklagten sie sich auch darüber, dass nach Massgabe dieser Erklärung die Occidentalen zu Sardika die Zulassung des Athanasius und Marcellus zur Synode gefordert hätten[3]). Dies würden sie in jedem Falle als einen Angriff auf ihre Selbständigkeit betrachtet haben. Ihre Eifersucht wurde indess wohl durch den Umstand gesteigert, dass es gerade der Occident, Rom an der Spitze, war, der hier von der andern Kirchenhälfte einen Akt demüthiger Nachgiebigkeit verlangte. Die bereits vorhandene Rivalität ward hierdurch geweckt; die Orientalen wollten dem Abendlande mit seiner alten Hauptstadt der Welt in Nichts nachstehen, weil auch diese das Christenthum von ihnen empfangen hatte[4]).

— fügt der Grieche zur Entschuldigung der eigenen Vorfahren hinzu — er glaube, der grössere Theil der Orientalen habe innerlich doch an dem ὁμοούσιος festgehalten.

1) Sozom. III, 11.

2) Bei Hilar. fragm. III, 12: novam legem introducere putaverunt, ut Orientales episcopi ab Occidentalibus iudicarentur. Und ibid. n. 26: Hanc novitatem moliebantur inducere, quam horret vetus consuetudo ecclesiae, ut in concilio Orientales episcopi quidquid forte statuissent, ab episcopis Occidentalibus refricaretur, similiter quidquid Occidentalium partium episcopi, ab Orientalibus solveretur.

3) Bei Hilar. fragm. III, 17: rogabamus nec novam sectam introducerent aut Orientalibus episcopis conciliisque sanctissimis de Occidente venientes aliqua in parte praeponerent.

4) Ihr schärfstes Verdammungsurtheil betraf denn auch Julius: (bei Hilar. fragm. III, 27) Iulium vero urbis Romae ut principem et ducem malorum, qui primus ianuam communionis sceleratis atque damnatis aperuit

Nach dem Abzuge der Orientalen kam die Synode von Sardika rasch zu Ende. Welches Ergebniss sie hatte, erhellt aus der Encyclica, die sie an alle Bischöfe der Welt erliess, und in ähnlicher Fassung an die Kirche von Alexandrien. Die Synode sagt darin, die Kaiser hätten sie berufen, um den Frieden herzustellen. Auch die Orientalen seien gekommen wegen Athanasius und Marcellus. Die Verleumdungen gegen diese Bischöfe hätten nicht lange vorgehalten, denn der Vorsteher der Kirche sei der Herr selbst, der für sie in den Tod gegangen. Als die Eusebianer [Arianer] dem Mitbischofe Julius von Rom geschrieben, um jene Mitbischöfe anzuklagen, seien auch Vertheidigungsschreiben eingelaufen. Die Arianer hätten sich selbst verrathen, da sie auf der von Julius anberaumten [römischen] Synode nicht erschienen seien. Noch mehr dadurch, dass sie an dieser grossen Synode [zu Sardika] sich nicht betheiligt hätten, weil Athanasius zugelassen worden, obwohl sie alle aus dem Occident gekommen seien, selbst der greise Hosius, wegen seines Alters, Bekenntnisses und so vieler Mühseligkeiten aller Ehre würdig. Einer der anwesenden Bischöfe habe noch Ketten und Eisen vorgezeigt, womit die Arianer ihn gefesselt. Unter andern Gesetzwidrigkeiten hätten die Arianer sich auch Versetzungen von Bischöfen von kleinern Städten über grössere Diözesen zu Schulden kommen lassen. Die Eindringlinge seien abgesetzt worden, und sollten die betreffenden Kirchen die rechtmässigen Bischöfe wieder aufnehmen. Die nicht anwesenden Bischöfe sollten jetzt nachträglich, wie im Geist gegenwärtig, ihre Unterschriften zu den getroffenen Entscheidungen geben, damit unter allen Bischöfen Uebereinstimmung herrsche[1]. Ausser der Restitution der abgesetzten Bischöfe erfolgte noch die Bestätigung des nicänischen Glaubensbekenntnisses und eine Regelung der kirchlichen Disciplin durch 20 Kanones.

---

ceterisque aditum fecit ad solvenda iura divina, defendebatque Athanasium praesumenter atque audacter, hominem cuius nec testes noverat nec accusatores.

1) Vgl. Athan. apol. c. Arian. n. 44 sqq. Ein ähnliches Schreiben erliess die Synode an die Kirche von Alexandrien (n. 37 sqq.) und gleichlautend eines an die Bischöfe von Aegypten und Libyen (n. 41 sqq.).

Unter den Akten dieses Concils befindet sich noch ein den bekannten Fragmenten bei Hilarius (fragm. II, 9 sqq.) entnommener Brief der Synode an Julius. Dieser Brief wird gewöhnlich als ächt behandelt. Wir können aber nicht umhin, die schwersten Bedenken gegen seine Aechtheit zu hegen. Athanasius, welcher in seiner Apologie drei Synodalschreiben vollständig mittheilt, von denen zwei noch dazu eigentlich identisch sind, meldet von einem Briefe an Julius nichts. Unter den alten Kirchenhistorikern berichtet nur Sozomenus (III, 12), Hosius und Protogenes hätten Julius den Grund auseinander gesetzt, warum sie das nicänische Symbolum nicht gerade wörtlich, sondern etwas erweitert, wiederholt hätten. Dies Schreiben, wenn es wirklich abging[1]), wäre aber dann ein zweites von Sardika an Julius gerichtetes Schriftstück gewesen; denn das bei Hilarius erhaltene soll ein Schreiben der ganzen Synode sein und hat einen völlig andern Inhalt.

Zu diesen äussern Gründen kömmt der Umstand, dass, während die ächten Synodalbriefe bei Athanasius sehr einfach und logisch durchsichtig gehalten sind, der Brief an Julius gleich mit einer weitschweifigen Auseinandersetzung darüber beginnt, wie der Apostel Paulus das Organ des h. Geistes gewesen sei, und wie die Synode auch an sich solches erfahren, was sie bis dahin nur geglaubt habe. Julius wird dann als bloss körperlich abwesend, geistig aber theilnehmend bezeichnet, und seine Abwesenheit begründet gefunden, weil sonst Wölfe in die Heerde hätten eindringen, oder tolle häretische Hunde hätten bellen, oder wenigstens die teuflische Schlange das Gift der Blasphemie hätte ausspritzen können. Es sei nämlich sehr gut und schicklich, so wird dann zusammenhanglos fortgefahren, wenn an das Haupt, d. h. den Stuhl Petri aus allen einzelnen Provinzen die Herren Bischöfe berichteten[2]). Aus dem sonstigen Inhalte des

---

1) Ein von Theodoret mitgetheiltes Glaubensbekenntniss von Sardika blieb wahrscheinlich bloss im Entwurf, wesshalb Athanasius das in Umlauf befindliche sog. sardicensische Symbolum als unächt bezeichnet. Dasselbe nebst einem (erdichteten) Begleitschreiben des Hosius und Protogenes an Julius bei Mansi VI, 1202.

2) Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si

Schreibens heben wir noch hervor, dass Julius ersucht wird, die Synodalbeschlüsse den Bischöfen in Sicilien, Sardinien und Italien bekannt zu machen, — eine Aufforderung, welche mit der geschichtlichen Thatsache im Widerspruch steht, dass die Synode durch ihre Encyclica an alle Bischöfe dies selbst schon besorgt hatte. Man wird durch diese Stelle, wie durch die Entschuldigung der Abwesenheit des römischen Bischofes an das Schreiben der Synode von Arles an Silvester erinnert, in welchem Aehnliches zu finden ist. In dem unbezweifelt ächten Briefe hatte die Synode von Arles die Abwesenheit Silvesters entschuldigt und ihn ersucht, die Beschlüsse den übrigen Bischöfen (des Abendlandes) mitzutheilen. Diese Synode war die erste abendländische Generalsynode gewesen; die von Sardika war die zweite. Wie es scheint, glaubte man später auch von dieser einen Brief an Julius, jenem an Silvester ähnlich, besitzen zu müssen. Man beachtete dabei nicht, dass der Zweck jenes Schreibens von Arles, die Verbreitung der Beschlüsse durch den römischen Bischof zu bewirken, im vorliegenden Falle direct schon durch die Encyclica der Synode selbst erreicht war.

Wie immer sich aber auch die Sache verhalten mag, der Inhalt des Briefes enthält keinen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Synode. Denn selbst der Satz, welcher nicht frei von Tendenz zu sein scheint, dass die Bischöfe aus allen Provinzen an das Haupt, den Stuhl Petri, berichten müssten, spricht nichts weiter aus, als dass der bischöfliche Stuhl von Rom der angesehenste unter allen und der Mittelpunkt des kirchlichen Verkehres sei. Wären die Worte wirklich damals zu Sardika geschrieben worden, so hätte man mit denselben doch keinen-

ad caput, i. e. ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes. Dieser Satz ist schon wiederholt als unächt verdächtigt worden. Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 544. Dass der bischöfliche Stuhl von Rom caput sc. ecclesiae genannt wird, ist freilich dem damaligen Sprachgebrauch noch nicht gemäss. Dass de singulis quibusque provinciis an ihn referirt werde, ist ferner ein ganz unklarer und zu allgemein gehaltener Ausdruck, welcher mehr principiell lautet, als es hier in den Zusammenhang passt. Denn hier ist nur von dem Referate über die Vorgänge der abendländischen Generalsynode von Sardika die Rede.

falls den spätern Gedanken verbunden, dass in keiner Kirchenprovinz etwas ohne römische Genehmigung geschehen dürfe, sondern nur den, dass man es für „sehr gut und passend" halte, dass die in dem entfernten Sardika von Bischöfen der verschiedensten Provinzen abgehaltene Synode nach Rom berichte. Von einem Einholen römischer Bestätigung der gefassten Beschlüsse ist in dem Schreiben gar keine Rede, vielmehr werden dieselben als gültig und definitiv bloss zur weitern Kundmachung in Italien, Sardinien und Sicilien mitgetheilt.

Zur Klarstellung des Verhältnisses der römischen Kirche zu den übrigen in damaliger Zeit ist nichts geeigneter als die Art und Weise, wie Athanasius sich vertheidigt. Nicht der Spruch des römischen Bischofes ist es, auf den er sich beruft, nicht einmal die Entscheidung der römischen Synode als der obersten Instanz. Letzteres um so weniger, als Julius selbst kein Bedenken trug, nachdem er mit seiner Synode im Namen des ganzen Abendlandes bereits gesprochen, die Synode von Sardika zu beschicken und in eine nochmalige Untersuchung sich einzulassen. Das Zeugniss so vieler Bischöfe, die Entscheidung mehrer, zum Theil grosser Synoden ist die Autorität, welche Athanasius seinen Feinden entgegen hält. Unsere Sache ist wiederholt gerichtet worden, so beginnt er seine Apologie gegen die Arianer (n. 1), so dass wir keines weitern Urtheils mehr bedürfen: erst in unserm Lande (Aegypten) auf einer Synode von fast 100 Bischöfen, zum zweiten Mal in Rom, da Eusebius mit uns dahin berufen war, zum dritten Mal auf der grossen Synode von Sardika, die auf Befehl der Kaiser Constanz und Constantius sich versammelte und aus mehr als 300 (?) Bischöfen bestand. Jeder wird gestehen, dass es überflüssig sein würde, das Urtheil so vieler und solcher Bischöfe noch einmal zu untersuchen, weil diese Untersuchung dann nochmals geprüft werden könnte und es so des Untersuchens kein Ende gäbe[1]. Eine formelle letzte Instanz war also Athanasius unbe-

[1] Aehnlich sagt er hist. Arian. ad mon. n. 28, die Arianer seien erzürnt gewesen, da sie gesehen, dass mehr als 400 (?) Bischöfe sich für ihn erklärt, die von dem grossen Rom und ganz Italien, Kalabrien, Apu-

kannt, als solche galt ihm die Uebereinstimmung der Bischöfe, oder wenigstens das Zeugniss sehr vieler von ihnen aus verschiedenen Provinzen. Als einen mit besondern Qualificationen ausgerüsteten Mechanismus stellt er sich nicht einmal das allgemeine Concil vor; sonst hätte er ja ein solches als letzte Instanz bezeichnen müssen. Die Episkopalverfassung der alten Zeit, wie wir sie ausführlich bei Cyprian entwickelt fanden, wonach die gründliche synodale Untersuchung, das übereinstimmende, wahrheitsgemässe Zeugniss der Bischöfe das entscheidende Moment bildet, in erster wie in letzter Instanz, legt Athanasius bei seiner Vertheidigung zu Grunde.

Wir haben bereits angedeutet, dass die Sache des Athanasius und der durch sie herbeigeführte Bruch zwischen Morgen- und Abendland ein neues Stadium in der Entwicklung der römischen Autorität begründete. Julius selbst hatte früher nur den Satz aufgestellt, dass er das Recht besitze, die Beschlüsse der antiochenischen Synode in Rom von Neuem untersuchen zu lassen, weil eine frühere Synode von einer spätern revidirt wer-

---

lien u. s. w., von ganz Afrika, Gallien, Britannien, Spanien mit dem grossen Bekenner Hosius, von Pannonien u. s. w.; sie seien neidisch geworden auf seine Gemeinschaft mit so vielen Bischöfen. Aehnlich ibid. n. 89 sq. (vgl. unten); ep. ad episc. Aegypt. et Lib. n. 8, wo aufgeführt werden: Der grosse Bekenner Hosius, Maximin von Gallien, Philogonius und Eusthatius aus dem Orient, Julius und Liberius, die Bischöfe von Rom, Cyriacus von Mysien u. s. w. [Die Bischöfe von Rom also nicht einmal an erster Stelle.] Ap. de fuga sua n. 4 zählt er die verbannten Bischöfe auf, Liberius zuerst, fährt dann aber n. 5 fort, von dem grossen Bekenner Hosius sei überflüssig zu sprechen, er sei der ausgezeichnetste von allen, und n. 9, die Arianer hätten so viele und solche Bischöfe nicht geschont, nicht den grossen Bekenner Hosius, nicht den Bischof von Rom u. s. w. Wir fügen beiläufig noch hinzu die Aeusserung des h. Hilarius (c. Auxent. n. 15), alle Häresien seien stets von den (zu Synoden) versammelten kath. Bischöfen verworfen worden, und fragm. II, 18, wo er die Vertheidiger des Athanasius in folgender Reihenfolge aufführt: Hosius, Maximin, Julius, und die arian. Bischöfe ironisch anredet: o würdige Nachfolger Petri und Pauli! So bestimmt stand man damals noch allgemein auf dem Standpunkte des Episkopalsystems, und so wenig dachte man auf beiden Seiten daran, dass das Entscheidende lediglich in der Gemeinschaft mit dem Bischofe von Rom liege.

den könne. Auf Veranlassung des Bischofes Hosius ging man in Sardika einen Schritt weiter. Was thatsächlich den Arianern gegenüber geschehen war, dass die von ihnen verfolgten Orientalen im Abendlande, naturgemäss zunächst bei dem angesehensten Bischofe, dem von Rom, Schutz suchten, das wurde nun kirchengesetzlich festgestellt[1]). Es wurde bestimmt, dass, wenn ein verurtheilter Bischof glaube Recht zu haben, um das Andenken des Apostels Petrus zu ehren, von denen, welche die Sache geprüft hätten, an den Bischof Julius von Rom geschrieben werden solle, und dass dieser dann, wenn er das Urtheil für der Revidirung bedürftig ansehe, es durch andere Richter revidiren lasse (can. 3). In dem griechischen Texte ist ausdrücklich gesagt, durch die der betreffenden Kirchenprovinz benachbarten Bischöfe solle Julius die Sache dann untersuchen lassen.

In diesem Kanon ist selbstverständlich der Vorrang der römischen Kirche anerkannt und, wie dies auch schon in älterer Zeit geschehen war, mit dem Ansehen des hervorragendsten Apostels als Gründers jener Kirche motivirt. Die Bestimmung, welche hier getroffen wurde, war in dieser Fassung neu. Man fand es eben unter den damaligen Wirren nöthig, den von Julius aufgestellten Satz, dass eine frühere Synode von einer spätern revidirt werden könne, gesetzlich zu normiren und der bis dahin herrschenden willkürlichen Behandlung zu entziehen. Da war es denn Angesichts der gerade vorgekommenen Fälle ganz natürlich, dass man den Recurs an den römischen Bischof zum Gesetz erhob. Aber nicht in dem Sinne einer eigentlichen Appellationsinstanz, wie vielfach behauptet wird[2]). Denn dem römi-

---

1) Es spielte hierbei auch wohl ein nationaler Characterzug der Orientalen eine wichtige Rolle. Denn auf sie alle kann man ausdehnen, was Plutarch de amore prolis c. 1 von den Griechen sagt: „Die Gewohnheit zu appelliren und die Streitigkeiten von fremden Gerichtshöfen entscheiden zu lassen, ist bei den Griechen ohne Zweifel aus einem gewissen Misstrauen, das sie gegen einander hatten, entstanden, da sie die Gerechtigkeit, so wie andere unentbehrliche Dinge, die nicht in ihrem Lande wuchsen, in der Fremde suchen zu müssen glaubten."

2) So z. B. Hefele Conciliengesch. I, 570, welcher beifügt, die „Päpste" hätten dieses Appellationsrecht zu Folge der göttlichen Einrich-

schen Bischofe wird nicht die Befugniss zuerkannt, eventuell das Urtheil einer Synode zu revidiren, sondern die weit beschränktere, wenn er es für angezeigt halte, eine neue Synode anzuberaumen, durch andere Bischöfe die Sache wieder untersuchen zu lassen. Und zwar, wie der griechische Text es ausdrücklich enthält, sollte diese neue Untersuchung — was ganz der altkirchlichen Anschauungsweise entspricht — freilich durch andere Bischöfe vorgenommen werden, aber doch durch die der Nachbarprovinz, weil man an Ort und Stelle oder in unmittelbarster Nähe eine grössere Sach- und Personenkenntniss voraussetzen zu dürfen glaubte, als in weiter Ferne[1]).

Dass diese Anordnung durch die damalige Nothlage veranlasst wurde, erhellt unzweideutig aus der sonderbaren Fassung des Gesetzes mit Nennung des Julius. Man hat sogar hieraus bisweilen, wenn auch mit Unrecht geschlossen, die Bestimmung sei eine bloss für die augenblicklichen Bedürfnisse berechnete, ein Akt des Vertrauens gewesen, welches man der Person des Julius entgegenbrachte. Andere analoge Bestimmungen des Concils von Sardika sind allgemein gehalten, ohne Nennung des

---

tung des Primates von Anfang an gehabt. Dies ist eine mit der Geschichte in Widerspruch stehende Behauptung. Wenn man in alter Zeit von einem Synodalurtheile appellirte, so verlangte man eben eine neue Synode; dies brauchte aber nicht gerade eine römische zu sein; noch weniger kannte man die Gewohnheit, dass irgend ein Bischof, auch der von Rom, für sich allein ein Urtheil gefällt hätte. Um nur ein naheliegendes Beispiel zu erwähnen, bemerkt Athanasius (ap. c. Ar. n. 59) (also selbst nach der Synode von Sardika), Petrus von Alexandrien habe den Bischof Meletius wegen Idololatrie und anderer Vergehen abgesetzt durch einstimmigen Synodalbeschluss. Meletius habe sich dann nicht an eine andere Synode gewandt, sondern eine Kirchentrennung hervorgerufen.

1) Um nicht an ähnliche Klagen der afrikanischen Kirche zu erinnern, verweisen wir auf die Beschwerde, welche die arian. Bischöfe zu Philippopolis dagegen führten, dass die abgesetzten Bischöfe des Orientes nach Rom geflüchtet und bei den Abendländern ihr Recht gesucht hätten: (bei Hilar. fragm. III, 11) Nec in ipsis locis, in quibus peccaverunt, nec in proximis, vel ubi accusatores habebant, se defendebant, sed iuxta peregrinos et longe a regionibus suis positos, ignorantes gestorum fidem, iustam sententiam conabantur perfringere, ad illos referentes actus suos, qui illos per omnia nesciebant.

Julius. Can. 5 nämlich bildet eine Ergänzung des can. 3 und bestätigt die oben gegebene Auffassung der Befugnisse, welche das Concil dem Bischofe von Rom zuzuerkennen für gut fand. Derselbe, wiederum von Hosius vorgeschlagen, ordnet nämlich an, wenn ein Bischof an den römischen appellire, solle dieser durch die Bischöfe der Nachbarprovinz die Sache von Neuem untersuchen lassen, und, wenn der Verurtheilte dies wünsche, könne der Bischof von Rom Priester hinsenden, die dann mit den Bischöfen zu Gerichte sässen. Das war ohne Zweifel eine Vorsorge für den Fall, dass man auch den Bischöfen der Nachbarprovinz, als mit den Richtern der ersten Instanz zu enge verbunden, kein volles Vertrauen schenkte. Der Appellant konnte sich von dem römischen Bischofe in solchem Falle die besondere Gunst ausbitten, dass römische Priester an der neuen Bischofsversammlung sich betheiligten. Dass solche dann den Vorsitz zu führen hätten, ist nicht gesagt, und hätte dies den damals noch unbestrittenen altkirchlichen Anschauungen in auffallendster Weise widersprochen. Von einfachen Priestern geleitete Bischofsversammlungen hielt man damals noch für eine Unmöglichkeit. Von „päpstlichen Legaten" im spätern Sinne wusste man noch nichts. Nur das ist richtig, dass aus solchen Thatsachen und Einrichtungen allmälig die Stellung der Legaten hervorging.

Zu dem Kreise der hier in Betracht kommenden Bestimmungen des Concils gehört auch noch can. 4, von Gaudentius von Naissus in Vorschlag gebracht. Derselbe will, dass, wenn ein verurtheilter Bischof nach Rom appellire, kein neuer an seiner Stelle eingesetzt werden dürfe, ehe der Bischof von Rom entschieden habe. Auch diese Bestimmung ist zunächst den damaligen Zuständen angepasst. Man dachte dabei an die Besetzung der Stühle des Athanasius und der übrigen vertriebenen Nicäner durch die Arianer. Unter der Entscheidung des Bischofes von Rom hat man aber hier natürlich nicht seine eigene Revision des erstinstanzlichen Urtheiles zu verstehen. Denn dann würde dieser Kanon dem vorhergehenden und dem folgenden widersprechen. Die römische Entscheidung betraf nur die Frage, ob die Angelegenheit vor eine neue Synode zu verweisen oder als richtig anzuerkennen sei.

Von den übrigen Kanones des Concils von Sardika verdient noch der hervorgehoben zu werden, welcher, um die Zudringlichkeit der Bischöfe bei dem kaiserlichen Hofe zu Rom zu beschränken, bestimmt, dass die Bischöfe, welche nach Rom kämen mit Gesuchen an den Hof, dieselben erst dem dortigen Bischofe vorzulegen hätten, damit dieser sie genehmige oder anzubringen verbiete (can. 9 sq.). Durch diese Verordnung erhielt der Bischof von Rom in jenem Punkte eine discretionäre Gewalt über seine auswärtigen Collegen, welche mit der kirchlichen Jurisdiction zunächst nichts zu thun hatte, aber immerhin zur Erweiterung des Ansehens des römischen Bischofes diente. Dass er bei der Stellung, welche die Synode ihm zuerkannte, doch noch nicht zum „Oberbischof", zum „Bischof der Bischöfe" wurde, zeigt der Umstand, dass er gerade in jenen Kanones als „Bruder und Mitbischof" der übrigen Bischöfe bezeichnet wird.

Auch die zwischen Rom und Alexandrien bestehende kleine, aber dennoch mit den hierarchischen Ansprüchen des Ostens und des Westens zusammenhangende Differenz bezüglich der Osterfeier kam zu Sardika zur Sprache. Wahrscheinlich hatte schon das Concil von Nicäa bestimmt, dass zwar die Alexandriner den Ostertermin berechnen sollten, weil ihre Berechnung vor der römischen den Vorzug verdiente; aber von Rom aus sollte dann dieser Termin allen Kirchen bekannt gegeben werden. Diese verständige und einfache Anordnung war aber nicht festgehalten worden, weil die Römer auf ihren Ostercyclus nicht verzichten wollten. Zu Sardika einigte man sich nun über den Ostertermin der zunächst folgenden fünfzig Jahre, und sollten die Römer und Alexandriner diese Termine dem Brauche gemäss allenthalben zur Anzeige bringen. Für das J. 346 schloss sich die Synode der römischen Berechnung an, desgleichen für 349, weil die Römer erklärten, nach der Ueberlieferung des h. Petrus dürfe Ostern nicht später als am 21. April gefeiert werden. In den Jahren 350, 360 und 368 wichen die Römer und Alexandriner wieder von einander ab [1]). Dass zu Sardika im Widerspruch

---

1) So Hefele Conciliengesch. I, 605 f. nach der Untersuchung der Festbriefe des Athan. durch Larsow.

zu der Nicänischen Bestimmung die römische Osterberechnung einiger Massen den Sieg über die alexandrinische davontrug, lässt sich leicht erklären. Athanasius war ja der Vertreter der alexandrinischen Kirche, und da der römische Stuhl seine Sache so energisch verfocht, mochte er leicht in einem so unbedeutenden Punkte zur Nachgiebigkeit gegen die Römer geneigt sein, zumal sie nicht versäumten, selbst in dieser Kalenderfrage sich auf die „Ueberlieferung des h. Petrus“ zu stützen. Man fing nämlich damals in Rom bereits an, von allen römischen Einrichtungen und Bräuchen als selbstverständlich vorauszusetzen, dass sie von dem vermeintlichen Gründer der Kirche, dem Apostel Petrus eingeführt worden seien.

Nach dem Abschluss ihrer Verhandlungen schickte die Synode die Bischöfe Euphrates von Köln und Vincentius von Capua als Deputirte zu Constantius. Dieser richtete nun mehre Briefe an Athanasius behufs seiner Restitution. Nachdem Athanasius sich in Aquileja dem Kaiser vorgestellt hatte, kehrte er nach Rom zurück, sich von Julius und der römischen Kirche zu verabschieden und endlich nach ungefähr sechsjähriger Abwesenheit (Herbst 346) als rechtmässiger Bischof in Alexandrien wieder einzuziehen. Die römische Kirche, erzählt Athanasius selbst, sei voller Freude gewesen, und Julius habe ihm ein an die Kirche von Alexandrien gerichtetes Gratulationsschreiben mitgegeben, in welchem er seinen Brüdern zu Alexandrien Glück gewünscht, dass Gott ihnen seinen Bruder und Mitbischof Athanasius wiedergegeben habe. Derselbe sei für schuldlos erklärt worden, nicht bloss von ihm, sondern von der ganzen Synode. Sie sollten ihn darum als ihren rechtmässigen Bischof aufnehmen. Die Freude an dem Tage seines Einzuges in Alexandrien werde in Rom ihren Wiederhall finden, da Gott es ihm vergönnt habe, einen solchen Mann kennen zu lernen. Auch von Constantius erhielt Athanasius ein Begleitschreiben, an die Bischöfe und Priester der ganzen katholischen Kirche gerichtet, in welchem der Kaiser hervorzuheben nicht unterlässt, durch Gottes Willen und das Urtheil des Kaisers sei Athanasius seinem Vaterlande und seiner Kirche wiedergegeben worden. Dasselbe schrieb Constantius an die Kirche von Alexandrien mit dem Bemerken, er

habe den Richtern befohlen, gegen Alle einzuschreiten, welche fernerhin den Frieden stören wollten[1]).

Der Sieg, den die Abendländer mit Athanasius über die Arianer davon getragen, sollte noch vollständiger werden. Jetzt, wo der Kaiser selbst für Athanasius eingetreten war, zögerten die beiden Bischöfe Ursacius von Singidunum in Mösien und Valens von Mursa in Pannonien, die geheimen Triebfedern in dem Kampfe gegen die Nicäner, nicht länger mit ihrer reumüthigen Unterwerfung. Als Occidentalen hatten sie sich naturgemäss mit ihrem Widerruf nach Rom zu wenden. Sie begaben sich selbst dorthin und überreichten dem „Herrn Papst"[2]) Julius eine schriftliche Erklärung, in welcher sie gestanden, alle ihre Anklagen gegen Athanasius seien falsch gewesen, und versprachen, dass, wenn die Orientalen, oder selbst Athanasius sie in Zukunft zu einer Synode berufen sollten, sie die Einladung ohne sein (des Julius) Vorwissen nicht annehmen würden. Letzteres Versprechen hatte keinen andern Inhalt, als dass sie, die Occidentalen, dem bestehenden hierarchischen Verbande gemäss sich um die Angelegenheiten des Orientes in Zukunft nicht mehr kümmern wollten, es sei denn, der Bischof von Rom, die Spitze des Abendlandes, gebe seine Genehmigung dazu.

Noch trat während der Zeit des Julius ein kleinerer, mit dem Arianismus zusammenhangender Streit den Abendländern näher: die Frage über die Orthodoxie Photins von Sirmium,

---

1) Athan. Apol. c. Arian. n. 51 sqq. Es entspricht ganz dem Verhalten des Constantius in kirchlichen Dingen, dass er das Urtheil der Synoden zu Gunsten des Athanasius gleichsam als ein nicht entscheidendes Gutachten unerwähnt lässt und dessen Restitution auf seine kaiserliche Machtvollkommenheit zurückführt. Bemerkenswerth aber ist, dass Athanasius die beiden Briefe acceptirt und in seiner Apologie mittheilt ohne irgend welche Bemerkung über Eingriffe des Kaisers in kirchliche Angelegenheiten.

2) Diese Anrede ist nicht auffallend. Auch Athanasius nennen sie „Herr"; πάπα aber war auch damals noch ein Titel, den wenigstens alle hervorragenden Bischöfe führten. Athan. wird auch so angeredet (z. B. apol. c. Ar. n. 64. 68), wie er desgleichen wieder denselben Titel seinem Vorgänger Alexander gibt (ibid. n. 71). Andern Beispielen der Art werden wir noch in viel späterer Zeit begegnen.

eines Schülers des Marcellus von Ancyra. War Letzterer als eifriger Kämpfer gegen die Arianer und auf Grund beruhigender Erklärungen von dem Concil von Sardika als orthodox befunden worden, obschon die Anklage auf Sabellianismus, welche die Arianer gegen ihn erhoben, nicht in jedem Betracht unbegründet war, so konnte über Photins Heterodoxie kein Zweifel bestehen. Seine Verurtheilung ist denn auch auf einer Reihe von Synoden erfolgt, über die in chronologischer und geographischer Hinsicht mancherlei Bedenken obwalten [1]). Unter ihnen wird auch oft eine römische genannt. Aber es ist ungewiss, ob in Rom selbst eine Synode gehalten wurde, die sich mit dieser Angelegenheit beschäftigte. Jene Angabe ging aus der Bezeichnung der Occidentalen als „Römer" hervor, indem die „römische" Synode identisch ist mit einer Synode von Mailand [2]).

Ausser der Betheiligung des Julius an dem Kampfe gegen die Arianer ist uns von seiner Amtsthätigkeit wenig überliefert worden. Er scheint viel für Kirchenbauten in Rom gethan zu haben. Denn der Liberianische Chronist berichtet dies ausdrücklich von ihm und zählt fünf Basiliken auf, die er erbaut habe: eine an der Strasse nach Portus, eine an der via Flaminia zu Ehren des Martyrers Valentin, eine nach ihm selbst benannte am Forum Trajans, eine jenseits der Tiber, und eine an der via Aurelia [3]).

---

1) Vgl. Hefele Conciliengesch. I, 638. Die verschiedenen Ansichten zusammengestellt von Gams Wetzer u. Welte Kirchenlex. VIII, 440.

2) Hilar. fragm. II, 19 sq. berichtet nämlich, zwei Jahre nach der Verurtheilung Photins zu Mailand seien die Bischöfe aus sehr vielen Provinzen wieder zusammengekommen; diese Gelegenheit hätten Ursacius und Valens benutzt, ihren (oben erwähnten) Widerruf dem B. Julius zu überreichen. Wenn dann H. nach Mittheilung des Briefes fortfährt: Haec epistola post biennium missa est quam haeresis Photini a Romanis damnata est, so ist hiermit offenbar jene Mailänder Synode gemeint, und bildet Romani den Gegensatz zu Graeci oder Orientales. Die zweite, grössere Synode fand in Rom Statt; dies ist dadurch angedeutet, dass bei dieser Gelegenheit Ursacius und Valens, wie H. sagt, Romanae plebis episcopum adeunt, wie wir auch sonst erfahren, dass beide persönlich sich nach Rom begaben. Aber ob bei dieser Gelegenheit über Photin verhandelt wurde, wissen wir nicht.

3) Ausser den unächten pseudo-isidorischen Decretalen des Julius

Am 12. April 352 starb Julius und ward in dem Coemeterium des Calepodius beerdigt. Am 22. Mai erhielt er einen Nachfolger in Liberius († 23. oder 24. September 366)[1].

---

gibt es noch einige andere unächte Briefe von ihm, die erst im Streit gegen die Nestorianer ihm unterschoben wurden. Vgl. Lagarde Anal. syr. Lipsiae 1858, p. 67 sqq., und Titus Bostr. Berol. 1859, p. 114 sqq., der in ersterm Werke den syrischen, in dem andern den griechischen Text veröffentlichte. Einzelne Fragmente jener Briefe nach dem syr. Texte Vaticanischer Handschriften bei Mösinger Monum. syr. Oeniponti 1878, t. II, p. 1 sqq. Die Worte aus dem vorgeblichen Brief des Julius an Prosdokius: „Wenn Jemand sagt, Jesus, der aus Maria geboren wurde, sei ein Mensch gewesen von Gott angenommen, und es seien zwei vollständige Personen, die Eins geworden, so wisse er, dass er von der göttlichen Hoffnung ausgeschlossen ist“ wurden schon auf dem Concil von Ephesus (431) citirt. — Diese und ähnliche Stellen hat Leontius von Byzanz (adv. fraud. Apoll. ed. Canisius-Basnage I, 500) im Auge gehabt, wenn er sagt, die Apollinaristen hätten Julius ihre Aeusserungen unterschoben. Vgl. auch dess. de sectis VIII, 3 u. c. Monophys. p. 1866 Migne. Ein auch dogmengeschichtlich merkwürdiges Urtheil über die dem Julius unterschobenen Briefe findet sich bei Gennad. de script. eccl. c. 2: Julius, urbis Romae episcopus, scripsit ad Dionysium quendam de incarnatione Domini epistolam unam, quae illo quidem tempore utilis visa est adversum eos, qui ita duas per incarnationem asserebant in Christo personas, sicut et naturas, nunc autem perniciosa probatur. Fomentum enim est Eutychianae et Timotheanae impietatis. Dass jene Briefe zum Theil wenigstens wirklich Apollinaris angehören, zeigt Caspari Alte u. Neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols Christiania 1879, S. 105. Wir können ihm aber nicht zustimmen, wenn er S. 117 ff. nicht den Antinestorianern, sondern den Apollinaristen jene Unterschiebung Schuld gibt, wie dies freilich gewöhnlich geschieht. Richtig bemerkt schon Evagrius H. E. III, 31, die Monophysiten hätten Schriften des Apollinaris dem Athanasius, Gregor Thaumaturgus, Julius unterschoben. — Gleichfalls unächt ist eine dem Julius zugeschriebene orientalische Liturgie.

1) Die Vermuthung Pagi's, welcher Lipsius Chronol. S. 262 zustimmt, weil der 22. Mai kein Sonntag gewesen, sei in dem Liberianischen Katalog XI. kal. Jul. statt Juni zu lesen, und darum der 21. Juni als Ordinationstag anzunehmen, scheint uns zu gewagt.

XXVIII.

Standhaftigkeit und Fall des Liberius.

Unter Liberius sollten die arianischen Wirren sich noch steigern und auch die römische Kirche mit weit grössern Leiden und Gefahren heimsuchen als zuvor. Wie energisch nämlich auch der Kaiser Constantius nach der Synode von Sardika für Athanasius eingetreten war, gelang es doch den Häuptern der arianischen Partei einige Zeit nachher, ihn wieder umzustimmen. Neue Hoffnung erwuchs diesen schon 350 aus der Ermordung des Kaisers Constanz durch Magnentius. Bereits im folgenden Jahre, also noch zu Lebzeiten des römischen Bischofes Julius, nahmen Ursacius und Valens ihren Widerruf als einen erzwungenen zurück. Und als dann Constantius durch Besiegung des Usurpators Magnentius (353) das ganze römische Reich wieder unter seinem Scepter geeinigt, schien der Augenblick gekommen, der ganzen Kirche des Reiches das arianische Bekenntniss als Kirchen- und Staatsgesetz aufzuzwingen. Vor allem mussten natürlich die Arianer darauf sinnen, die Stellung des Athanasius wieder wankend zu machen. Und auch dies Unternehmen schienen die Umstände zu begünstigen. Denn dessen eifrigster und angesehenster Vertheidiger im Abendlande, Julius von Rom, befand sich nun nicht mehr unter den Lebenden. Die Feinde des Athanasius suchten jetzt namentlich durch politische Anklagen den Kaiser gegen ihn einzunehmen. Wie er vorhin Constanz, durch dessen Vermittlung er ja auch bei Constantius wieder zu Gnaden gekommen war, gegen diesen stets sollte aufgehetzt haben, so wurde er nun auch einer geheimen Conspiration mit Magnentius beschuldigt. Vergeblich versuchte Athanasius durch eine Gesandtschaft bei dem Kaiser sich zu rechtfertigen. Wie es scheint, verlangte der Kaiser von den hervorragendsten Bischöfen seines Reiches eine neue Verurtheilung des Athanasius.

Liberius, der neue Bischof von Rom, wurde auf diese Weise gleich im Beginne seiner Amtsführung in diese gehässige und gefahrvolle Streitsache verwickelt. Auf einer ohne Zweifel römischen Synode, zu welcher indess nur Bischöfe Italiens

berufen wurden, brachte er die Klagen der Orientalen gegen Athanasius, dann aber auch die Vertheidigungsschrift, welche achtzig ägyptische Bischöfe zu dessen Gunsten unterzeichnet hatten, zur Verlesung. Und weil es sich so herausstellte, dass die Vertheidiger die Ankläger an Zahl übertrafen, erklärte Liberius mit seiner Synode ihn für nicht überführt[1]).

Dies ward ihm vom Kaiser sehr verübelt. Constantius muss ihn als einen hochmüthigen, ehrgeizigen Menschen bezeichnet haben, der nur zur Befriedigung seiner irdischen Begierden bemüht gewesen sei, seine jetzige Stellung zu erlangen. Denn bald nachher sucht Liberius gegen solche Vorwürfe sich zu vertheidigen, und klagt darüber, dass der Kaiser seine Ehre bei dem Volke auf's Schwerste geschädigt habe. Dem auf diese Weise gleich beim Antritte seines Amtes in die unangenehmste Lage gebrachten Bischofe von Rom blieb nun nichts anderes übrig, als, um die Freisprechung des Athanasius zu erwirken, den Kaiser um die Berufung eines neuen grossen Concils zu bitten. Wohl hoffte Liberius, durch ein solches sein Urtheil bestätigt zu sehen, aber nicht entfernt dachte er daran, seine Entscheidung für allein massgebend zu erklären. Den Kaiser bat er ferner um die Berufung einer grössern Synode, nicht wie Jemand, der dabei mitzusprechen habe, oder dessen Genehmigung dazu erforderlich sei, sondern, als ob die Entscheidung der Frage über das Zustandekommen einer solchen lediglich von der Geneigtheit des Kaisers abhange.

Constantius hielt sich damals in Gallien auf. Die von Liberius gewünschte Synode berief er darum nach Arles (353). Hier

1) Ein unterschobener Brief wurde damals verbreitet (bei Hilar. fragm. IV), worin Liberius erklärt, er habe auf die aus dem Orient erhaltenen Anklagen gegen Athan. diesen nach Rom beschieden, dass nach dem Kirchengesetz gegen ihn vorgegangen werde. Die an ihn abgesandten röm. Presbyter seien zurückgekehrt mit der Meldung, Ath. weigere sich Folge zu leisten. Darauf hin habe er ihn von der Gemeinschaft der röm. Kirche ausgeschlossen. Dass dieser Brief unächt sei, erkennt man leicht, und bemerkt auch Hilarius dazu, die Arianer hätten durch die Verbreitung desselben nichts erreicht. Bower Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach I, 201 hat einen vergeblichen Versuch gemacht, die Aechtheit zu vertheidigen.

fügten sich die Bischöfe schliesslich den Wünschen des Kaisers und verurtheilten Athanasius. Mit sämmtlichen Akten der römischen Synode hatte Liberius den Bischof Vincentius von Capua mit mehrern Andern als seine Vertreter nach Arles geschickt. Auch Vincentius, wohl derselbe, der als Presbyter den Bischof Silvester auf dem Concil von Nicäa vertreten hatte, ein viel erfahrener und erprobter Mann, liess sich schliesslich dazu verleiten, das Urtheil gegen Athanasius zu unterschreiben, nachdem er den vergeblichen Versuch gemacht, die dogmatische Frage von den persönlich gegen Athanasius gerichteten Anklagen zu trennen. Nur der Bischof Paulinus von Trier hatte den Muth, bis zum Ende zu widersprechen, musste aber dafür in die Verbannung wandern.

Liberius, über das Verhalten seines Vertreters ungehalten und tief betrübt[1]), wusste sich anders nicht zu helfen, als den Kaiser um eine neue Synode zu bitten, in der Hoffnung, dass die Mitglieder derselben sich standhafter erweisen würden als die Väter von Arles. Noch besitzen wir das Gesuch, welches der Bischof von Rom dem Kaiser durch Lucifer von Calaris zu diesem Zwecke übersandte. In demselben bittet er, Constantius möge ihm gnädig Gehör geben, wie es einem christlichen Kaiser und dem Sohne Constantins gebühre. Er bedaure, dass er trotz aller Bemühung seine Gunst nicht zu erlangen vermöge. Die im Volk schon längst umgehenden Reden des Kaisers über ihn hätten ihn sehr verletzt. Er suche wahren, aufrichtigen Frieden mit ihm. Nicht bloss die Angelegenheit des Athanasius, sondern auch andere Fragen hätten ihn bewogen, ihn um die Berufung eines Concils zu ersuchen, auf dem vor allem der Glaube sorgfältig behandelt werde. Es sei des Kaiserthums würdig gewesen, zur Verwirklichung dieses Wunsches behülflich zu sein [durch die Synode zu Arles]. Die Arianer hätten die Unwahrheit verbreitet, er habe Briefe unterdrückt, dass die Vergehen der von ihnen Angeklagten nicht an

---

1) Vgl. darüber sein kurzes Schreiben an Hosius bei Hilar. fragm. VI, 3. In einem andern Briefe warnt er den B. Cäcilian von Spoleto davor, dem Beispiele des Vincentius zu folgen. Durch Hilarius l. c. sind nur ein paar Worte davon auf uns gekommen.

den Tag kommen sollten. Aber jene Briefe habe er wirklich der Kirche, dem Concil mitgetheilt, freilich auch die entgegengesetzte Sentenz der 80 Bischöfe Aegyptens den Bischöfen Italiens nicht vorenthalten[1]). Da diese 80 die Majorität gebildet, habe man dem göttlichen Gesetze gemäss den Anklägern nicht zustimmen dürfen. Diese Schriftstücke habe später Vincentius von Capua mit nach Arles genommen. Gott sei sein Zeuge mit allen Gliedern der Kirche, dass er durch Glaube und Gottesfurcht alles Weltliche, wie die evangelische und apostolische Lehre es vorschreibe, verachte und verachtet habe. Nicht mit frivoler Gewalt, sondern dem göttlichen Rechte gemäss habe er gehandelt, und früher andern Kirchendienst verwaltend, nichts aus Eitelkeit oder Ruhmsucht gethan. Das gegenwärtige Amt habe er nur gezwungen (invitus) erlangt, und wünsche er darin bis zu seinem Lebensende ohne Sünde zu verharren. Niemals habe er seine Regeln aufgestellt, sondern die apostolischen, dass sie stets bewahrt blieben. Folgend der Sitte und Ordnung der Vorfahren habe er dem bischöflichen Stuhl der Stadt Rom (episcopatus urbis Romae) nichts zufügen und nichts nehmen lassen, und jenen Glauben bewahrend, welcher durch die Aufeinanderfolge von so grossen Bischöfen, zum Theil Martyrern, überkommen sei, wünsche er ihn stets bewahrt zu sehen. Die Orientalen gäben vor, den Frieden zu wollen. Aber die vier orientalischen Bischöfe Demophilus, Macedonius, Eudoxius, Martyrius hätten vor acht Jahren zu Mailand sich geweigert, den Arianismus zu verurtheilen, und erzürnt die Synode verlassen. Welche Gefahr damit verbunden sei, den Meinungen solcher Männer zuzustimmen, möge der Kaiser selbst beurtheilen. Was man jetzt wolle, sei nichts Neues. Noch sei ein Brief Alexanders von Alexandrien an Silvester vorhanden, worin er diesem mitgetheilt, er habe eilf Priester und Diakonen wegen Arianismus excommunicirt. Die hielten jetzt zum Theil Zusammenkünfte ab und

---

1) Aus dieser Stelle ist die obige Angabe mit Sicherheit zu entnehmen, dass L. die Sache des Athanasius zuerst auf einer Synode zu Rom verhandelte. Denn die ecclesia neben dem concilium ohne weitern Zusatz kann nur in Rom gesucht werden, auch ist ausdrücklich von den Bischöfen Italiens die Rede.

ständen auch mit dem Gegenbischofe des Athanasius in Alexandrien in Verbindung. Was das für ein Friede sei, wenn die Bischöfe, wie jetzt in Italien geschehen, durch kaiserliche Edicte zur Zustimmung gezwungen würden. Noch seien die Briefe der an den Kaiser abgeschickten Legaten [Vincentius von Capua und Marcellus aus Campanien] vorhanden, nach welchen sie [auf der Synode von Arles] anfangs entschlossen gewesen seien, wegen der Verwirrung aller Kirchen den Orientalen nachzugeben, unter der Bedingung, dass zugleich der Arianismus verworfen würde. Nach dieser schriftlichen Abmachung habe man das Concil begonnen. Da sei jenen geantwortet worden, man könne den Arianismus nicht verdammen, aber Athanasius müsse excommunicirt werden. Er beschwöre darum den Kaiser dringend bei Gott, auf einer neuen Bischofsversammlung diese Sache fleissig untersuchen zu lassen, damit unter seiner Zustimmung alles so discutirt werde, dass, was durch das Urtheil der Bischöfe in Uebereinstimmung mit dem Concil von Nicäa festgestellt worden, in Zukunft beobachtet werden könne. Um diese Bitte vorzutragen, sende er ihm den Bischof Lucifer, den Priester Pancratius und den Diakon Hilarius. Er glaube, dass dieselben von der Güte des Kaisers zum Frieden aller katholischen Kirchen unschwer die Berufung eines Concils erlangen könnten[1].

Auch diesem zweiten Concilsverlangen des Liberius willfahrte der Kaiser und berief die Synode von Mailand (355), freilich nur zu dem Zwecke, um auch hier mit allen Mitteln der Gewalt die Verurtheilung des Athanasius durchzusetzen. Die Ueberbringer jenes Briefes, denen auf Wunsch des Liberius Eusebius von Vercelli sich zugesellt hatte[2], waren als Ver-

---

1) Bei Hilar. fragm. V, 1 sqq. Den in Mailand anwesenden röm. Presbyter nennt Athan. hist. Ar. ad mon. n. 41 nicht Pancratius, sondern irrig Eutropius.

2) Der erste Brief durch welchen Liberius den Eusebius aufforderte, sich der Deputation anzuschliessen, bei Coustant Epistt. Rom. Pont. p. 421. In demselben wird, wie in jenem an den Kaiser geklagt, dass nach dem Abfall der Legaten die Bischöfe in Italien gezwungen worden seien, „den Orientalen“ zuzustimmen, und dem Lucifer das Verdienst zugeschrieben, durchschaut zu haben, dass hinter der Feindschaft gegen Athanasius sich häretische Tendenzen verbärgen. Die Reise eines gewissen

treter des römischen Bischofes anwesend. Durch Anwendung von Drohungen und Gewaltmitteln erreichte der Kaiser, der sich schliesslich selbst an den Verhandlungen betheiligte, hier ebenso vollständig seinen Zweck wie in Arles. Der römische Diakon Hilarius wurde wegen seines Widerspruches sogar gegeisselt, und dann exilirt[1]. Lucifer von Calaris, Eusebius von Vercelli sowie der genannte römische Presbyter wurden verbannt, desgleichen Dionysius von Mailand. Die übrigen auf der Synode anwesenden Bischöfe beugten sich dem Willen des Kaisers.

Nach diesem wiederholten Versuche, durch die von Liberius selbst gewünschte Synode eine scheinbar rechtmässige Verurtheilung des Athanasius zu Stande zu bringen, zögerte der Kaiser nicht länger damit, die so erzielten Beschlüsse mit Gewalt der Kirche aufzuzwingen. Die ihm bevorstehenden Schicksale ahnend, richtete Liberius an die verbannten Bischöfe Eusebius, Dionysius und Lucifer ein Trostschreiben, in welchem er sie beglückwünschte zu ihrem Martyrium und bedauerte, einstweilen an demselben noch nicht Theil haben zu können. In Gedanken aber begleite er sie. In der Verfolgungszeit habe man nur das Schwert der Verfolgung zu fürchten gehabt, jetzt jedoch den Hass der falschen Brüder. Sie möchten für ihn beten, dass er die täglich sich steigernden Leiden ertrage, und Gott ihn, ohne Verletzung des Glaubens und Beschädigung der Kirche, ihnen gleich machen möge. Was auf der Synode [zu Mailand] verhandelt worden, möchten sie ihm mittheilen, damit er sich beruhige, und auch seine bereits geschwächten Körperkräfte wieder erstarkten[2].

Bald ging in Erfüllung, was Liberius befürchtete, oder wenn

Calepius benutzte L., um seine bereits auf dem Wege befindlichen Gesandten dem Eusebius zu empfehlen und seine frühere Aufforderung zu wiederholen (Coustant p. 427). In einem dritten Briefe (ibid. p. 428) dankt L. dem Eusebius dafür, dass er, wie er ihm geschrieben, seinem Wunsche willfahren wolle, und theilt mit, dass er auch Fortunatian von Aquileja aufgefordert habe, sich, wenn die Andern nichts dagegen hätten, der Deputation anzuschliessen.

1) Athan. l. c. n. 41.

2) Bei Hilar. fragm. VI, 1 sq.

wir seiner etwas exaltirten Ausdrucksweise uns bedienen wollen, hoffte. Die Arianer, so erzählt Athanasius, schonten auch den Bischof Liberius von Rom nicht, sondern dehnten ihre Wuth bis dorthin aus und schreckten nicht davor zurück, dass es ein apostolischer Stuhl war, noch davor, dass Rom die Metropolis des Landes (Ῥωμανία) ist, noch erinnerten sie sich, dass sie früher von den dortigen „apostolischen Männern“ gesprochen hatten[1]. Da sie sahen, dass Liberius rechtgläubig und bemüht war, Alle von dem Arianismus abzubringen, glaubten sie, wenn er überredet sei, würden bald Alle gewonnen sein. Darum verleumdeten sie ihn beim Kaiser. Dieser schickte in der Hoffnung, durch ihn bald Alle auf seine Seite zu ziehen, mit einem Briefe und Geschenken den Eunuchen Eusebius zu ihm. Durch die Geschenke suchte er ihn zu bestechen, durch den Brief ihm zu drohen.

Der Eunuch begab sich nach Rom und forderte den Liberius auf, die Gemeinschaft des Athanasius zu Gunsten der Arianer aufzugeben. So will es, sprach er, so befiehlt es der Kaiser. Dann die Geschenke vorzeigend, redete er dem Bischofe zu, fasste ihn bei den Händen und sprach: „Folge dem Kaiser und nimm dafür dieses in Empfang“ Der Bischof aber erwiderte ihm: „Wie sollte das gegen Athanasius geschehen können, den nicht blos eine, sondern auch eine zweite, von überallher versammelte Synode [zu Sardika] richtig freigesprochen, und den die römische Kirche in Frieden entlassen hat; wie können wir den verurtheilen? Wer wird uns noch anerkennen, wenn wir den, welchen wir bei seiner hiesigen Anwesenheit liebevoll behandelten, in seiner Abwesenheit verwerfen? So lautet kein Kirchengesetz, noch haben wir je eine solche Ueberlieferung von den Vätern gehabt, die ihrerseits wieder die Tradition von dem Apostel Petrus empfingen. Wenn aber der Kaiser wirklich

---

1) Diese Stelle dient zur Ergänzung des früher über die Anschauung des Ath. von dem römischen Stuhle Gesagten. Derselbe ist einer der von den Aposteln gegründeten Stühle. Auch die Bedeutung der Stadt vergisst er nicht hervorzuheben. Aber nicht einmal als die erste Kirche bezeichnet er die von Rom, geschweige denn als die Vorgesetzte der übrigen, obgleich er hier gerade die hohe Bedeutung derselben hervorheben wollte.

den kirchlichen Frieden will, wenn er befiehlt, dass die Beschlüsse der römischen Synode über Athanasius vernichtet werden, dann müssen auch die gegen ihn gerichteten Synodalbeschlüsse vernichtet werden, und die neue Synode ist dann fern vom Palast zu halten, der Kaiser darf nicht anwesend sein, kein Comes erscheinen, kein Richter drohen, sondern es genügt die Furcht Gottes allein und die Anordnung der Apostel, damit so der kirchliche Glaube gerettet werde, wie die Väter ihn zu Nicäa festsetzten; die Arianer aber sind zu entfernen und ihre Lehre ist zu verdammen. Dann mögen auch die persönlichen Anklagen gegen Athanasius und die Uebrigen untersucht, und die schuldig Befundenen abgesetzt werden. Denn die dürfen nicht zur Synode gehören, welche nicht den rechten Glauben haben, noch darf die Untersuchung irgend einer Angelegenheit der Untersuchung des Glaubens voraufgehen. Vorab muss jeder Zwiespalt im Glauben beseitigt sein, und dann erst handelt es sich um die andern Angelegenheiten. Denn auch der Heiland heilte die Leidenden nicht eher, als sie gezeigt hatten, wie sie an ihn glaubten. Das haben wir von den Vätern gelernt, das melde dem Kaiser. Das ist ebenso nützlich für ihn, als es die Kirche auferbaut. Ursacius und Valens sollen nicht gehört werden, ihr früheres Verhalten bereuten sie, und in ihren jetzigen Aussagen sind sie nicht glaubwürdig.“

Durch diese Erwiderung wurde der Eunuch sehr erzürnt, vergessend, dass er vor einem Bischofe stand[1]), stiess Drohungen aus und entfernte sich mit seinen Geschenken. Frech legte er dieselben bei dem Grabe des Apostels Petrus nieder. Da Liberius dies vernahm, ward er sehr zornig gegen den Wächter jener Kirche und warf die Geschenke fort als ein ungeweihtes Opfer (ἄθυτον θυσίαν). Der Eunuch suchte desshalb den Kaiser um so mehr aufzureizen, ihm vorhaltend, das sei nicht das Schlimmste, dass Liberius nicht unterschreiben wolle, sondern dass er ein so eifriger Gegner der Arianer sei, dass er deren

1) Hätte damals die Papalverfassung schon bestanden, so würde Ath. hier nothwendig haben sagen müssen: „dass er vor dem Papste — oder, bei noch mangelhafter Terminologie — vor dem obersten Bischofe stand“.

Lehre ausdrücklich verdamme. Die übrigen Eunuchen, welche grossen Einfluss auf den Kaiser hatten, forderte Eusebius auf, mit ihm auf den Kaiser einzuwirken. Dieser sandte nun wiederholt durch Palatine, Notare, Comites Briefe nach Rom an den Eparch, man solle durch List den Liberius aus der Stadt locken und zu ihm in's Lager schicken, oder ihn mit Gewalt verfolgen. Nun entstanden grosse Angst in Rom und Nachstellungen in der ganzen Stadt. Vielen wurden bedeutende Versprechungen gemacht, wenn sie den Liberius auslieferten. Bischöfe, die das sahen, verbargen sich [1]). Frauen flohen auf die Dörfer. Asceten wurde nachgestellt. Viele Bewohner Roms wurden verfolgt. Oft wurden der Hafen und die Thore besetzt, dass kein Rechtgläubiger den Liberius besuche. Da wurde auch Rom die Härte der Christusfeinde gewahr und sah, was es früher auf Hörensagen nicht hatte glauben wollen, wie jene die Kirchen und Städte verwüstet. Das alles brachten Eunuchen zu Stande [2]).

Endlich wird Liberius ergriffen und nach Mailand zum Kaiser geschleppt. Wegen der grossen Liebe der Römer zu ihrem Bischofe konnte man dies nur unter vielen Schwierigkeiten, in der Stille der Nacht vornehmen, wie Ammianus Marcellinus berichtet [3]). Der Kaiser fährt ihn an: Weil du der Bischof unserer Stadt bist, fordern wir dich auf, Athanasius

---

1) Hiermit sind jedenfalls Bischöfe gemeint, welche sich, theils des Hofes, theils der hervorragenden Stellung der römischen Kirche wegen in Rom aufhielten. War Rom schon in alter Zeit als Centrum des Weltverkehrs auch von fremden Bischöfen viel besucht, so fanden wir dies namentlich seit Constantin, und hielt schon die Synode von Sardika es für nöthig, das Zulaufen der Bischöfe an den Hof zu beschränken.

2) So Athan. Hist. Arian. ad monach. n. 35 sqq.

3) Hist. XV. 7. Wenn man die Bezeichnung des Liberius an dieser Stelle als christianae legis antistes mitunter sogar als Primatsbeweis aus einem heidnischen Schriftsteller verwendet hat, so beruht das nur auf Unkenntniss der damaligen Ausdrucksweise. So wurde jeder Bischof genannt; christianae legis vertritt bloss das Adjectiv christianus. Wenige Zeilen weiter sagt Ammianus von Athanasius, er habe sich Manches erlaubt a proposito legis abhorrentia, cui praesidebat. Hier soll Athanasius ebenso wenig wie an jener Stelle Liberius als „Vorsteher der Kirche" überhaupt, sondern nur als ein christlicher Vorsteher oder Bischof bezeichnet werden.

fallen zu lassen, den der ganze Erdkreis [die Orientalen, die Synoden von Arles und Mailand] verurtheilt hat. Dann befiehl erst, erwiderte Liberius, dass von Neuem über ihn zu Gericht gesessen werde, wenn er dann schuldig befunden wird, wollen wir ihm nach kirchlichem Gesetz das Urtheil sprechen. Wir können Niemanden verdammen, ehe wir ihn gerichtet haben. Constantius: Der ganze Erdkreis hat bereits über ihn gerichtet. Liberius: Das ist nur aus Furcht vor dir geschehen. Const.: Die Synode von Tyrus [335] hat so geurtheilt, der alle Bischöfe zustimmten. Lib.: Dort war er selbst nicht gegenwärtig. Der Eunuch Eusebius: Auch zu Nicäa ist er verurtheilt worden. Lib.: Bloss fünf verurtheilten ihn in Mareotis, von seinen Feinden geschickt; zwei von ihnen, Theogonius und Theodor, sind todt, die drei Andern sind Mares, Valens und Ursacius. Letztere haben aber ihre Anklagen gegen Athanasius und dessen Genossen widerrufen. Bischof Epictet [von Centumcellä]: Nicht um des Glaubens willen hat Liberius heute diese Unterredung bewirkt, sondern um sich beim Senat rühmen zu können, dass er dich, o Kaiser, besiegt habe. Const.: Der wievielte Theil des Erdkreises bist du, dass du dem ganzen Erdkreise den Frieden störst? Lib: Weil ich allein stehe, dadurch wird die Sache des Glaubens nicht herabgesetzt; einst leisteten auch nur drei dem Könige Widerstand[1]). Eunuch Eusebius: Du machst unsern Kaiser zum Nabuchodonosor. Lib.: Nein, aber du verurtheilst einen Mann ohne Verhör. Ich verlange, dass erst von Allen das Nicänische Bekenntniss unterschrieben, dann die Verbannten zurückberufen werden, endlich eine Synode in Alexandrien Statt finde, wo der Streit geschlichtet werden möge, wenn die gegenwärtigen Ruhestörer dem apostolischen Glauben zustimmen sollten. B. Epictet: Die Staatspost würde nicht ausreichen, alle Bischöfe nach Alexandrien zu befördern. Lib.: Die Kirchen sind vermögend genug, um für die Kosten aufzukommen. Const.: Das einmal Beschlossene kann nicht umgestossen werden; das Urtheil der

1) Wie ganz anders hätte Liberius dem Kaiser auf jene Frage antworten müssen, wenn er von dem Bewusstsein „päpstlicher Unfehlbarkeit“ erfüllt gewesen wäre!

Mehrzahl der Bischöfe muss gültig sein; du allein leistest Widerstand. Lib.: Es ist unerhört, dass in Abwesenheit des Angeklagten der Richter dessen Vergehen kundmacht[1]). Const.: Athanasius war ein Feind von Allen, insbesondere von mir und meinen Brüdern; keinen Sieg, selbst den über Magnentius und Silvanus, werde ich für so bedeutend halten, als den, diesen Menschen aus dem kirchlichen Amte zu entfernen. Lib.: Räche dich nicht durch Bischöfe, deren Hände nur segnen sollten. Rufe die Verbannten zurück, und lasse dann unter Aufrechthaltung des Nicänums den Frieden wieder herstellen. Const.: Willst du nun unterzeichnen und dich an der Gemeinschaft der Kirchen betheiligen, so will ich dich wieder nach Rom zurückschicken. Liber.: Ich habe mich von den Brüdern in Rom bereits verabschiedet. Die Kirchengesetze sind wichtiger als der Aufenthalt in Rom. Const.: Ich lasse dir drei Tage Zeit, entweder zu unterschreiben oder zu bestimmen, wohin du deportirt werden willst. Liber.: Drei Tage können meinen Sinn nicht ändern; schicke mich in die Verbannung, wohin du willst.

Zwei Tage nachher, nach nochmaliger Anfrage, verwies der Kaiser ihn in die Verbannung nach Beröa, und sandte ihm 500 Goldstücke zu seinem Unterhalt. Liberius gab dieselben dem Ueberbringer zurück mit dem Bemerken, der Kaiser möge sie zum Solde für seine Soldaten verwenden. Als die Kaiserin ihm dann die gleiche Summe schickte, gab er sie wieder mit derselben Bemerkung zurück, beifügend, man könne sie auch den (arianischen) Bischöfen Auxentius und Epictet geben; denn sie bedürften dessen. Zum dritten Mal brachte der Eunuch Eusebius ihm das Geld. Da erwiderte Liberius: Du hast die Kirchen des Erdkreises beraubt, und willst mir als einem Verurtheilten ein Almosen geben? Nach drei Tagen wanderte er in die Verbannung (355)[2]).

---

1) Diese Antwort bildet wieder einen Beweis, dass man damals von einer „päpstlichen Vollgewalt“ nichts wusste.

2) Bei Theodoret H. E. II, 13, welcher bemerkt, von frommen Männern jener Zeit sei diese Unterredung aufgezeichnet worden. Vgl. Sozom. IV, 11. Von Athan. hist. Arian. ad monach. n. 39 wird die Unterredung nur kurz, aber auch inhaltlich anders mitgetheilt. Nach dieser Darstellung wäre sie allgemeinerer Natur gewesen.

Auch Liberius wird nun durch die Theilnahme erfreut worden sein, welche nach Sulpitius Severus (II, 39) das ganze katholische Volk den damals Verbannten erzeigte: „Durch die Theilnahme der ganzen Welt wurden sie gefeiert, Geldsummen zur Genüge ihnen zur Verfügung gestellt, und beinahe aus allen Provinzen gingen zum Besuche Gesandtschaften an sie ab“

Die römischen Presbyter Faustinus und Marcellinus, Gegner des spätern Bischofes Damasus, erzählen die nun in Rom sich vollziehenden Begebnisse in folgender Weise. Der Diakon Damasus stellte sich an, als wolle er Liberius in die Verbannung begleiten, aber bald kehrte er, von Ehrgeiz erfüllt, wieder nach Rom zurück. An dem Tage, an welchem Liberius in's Exil wanderte, verpflichtete sich der ganze Klerus, die Presbyter, der Archidiakon Felix und der Diakon Damasus, und alle übrigen Kirchendiener in Gegenwart des Volkes eidlich, bei Lebzeiten des Liberius keinen andern Bischof anerkennen zu wollen. Aber gegen alles Recht brach der Klerus seinen Eid und erkannte den an Stelle des Liberius ordinirten Archidiakon Felix an. Dies missfiel dem ganzen Volke, welches von Felix nichts wissen wollte[1]). Seine Ordination fand auf Befehl des Constantius, da das Volk ihm den Eintritt in die Kirche verwehrte, im kaiserlichen Palaste in Gegenwart dreier Eunuchen, welche die Gemeinde vorstellten, durch Acacius von Cäsarea und zwei andere arianische Bischöfe Statt[2]). Anderseits wird dem Felix das Zeugniss gegeben, dass er nicht arianisch gesinnt und auch sonst tadelfrei gewesen sei, abgesehen davon, dass er auch früher schon mit den Feinden des Athanasius Gemeinschaft gepflogen habe[3]).

Vom Volke muss die Einsetzung des Felix nicht schwei-

---

1) Lib. prec. praef. n. 1. Auch Hieronymus (Chron. ad a. 352) erwähnt jene eidliche Verpflichtung des römischen Klerus, und dass die meisten Geistlichen ihren Eid nicht gehalten hätten, aber mit Felix die Stadt hätten verlassen müssen, da Liberius „durch die Leiden des Exils gebrochen und die häretische Schlechtigkeit unterschreibend“ „als Sieger“ zurückgekehrt sei.

2) Vgl. Athan. Hist. Ar. ad mon. n. 75. Hieron. de vir. ill. c. 98.

3) Sozom. IV, 11. Daher sagt auch Rufin. H. E. I, 22: non tam sectae diversitate, quam communionis et ordinationis conniventia maculatur.

gend hingenommen worden sein. Denn Sozomenus (IV, 15) berichtet, das römische Volk sei dem Liberius sehr zugethan gewesen als einem vorzüglichen Manne, der dem Kaiser tapfer Widerstand geleistet; die Einsetzung des Felix habe einen heftigen Aufstand hervorgerufen, und selbst Todtschlag im Gefolge gehabt[1]). Der Kaiser aber scheint durch Begünstigungen und Privilegien des Klerus die Römer, besonders die Geistlichen für sich und seinen Bischof haben gewinnen zu wollen. Von Mailand aus erliess er das lakonische Decret: „Die der Kirche und den Geistlichen von Rom gewährten Privilegien sollen strenge beobachtet werden“[2]). Und ungefähr einen Monat später publicirte er eine Verfügung „an den Bischof Felix“, kraft welcher die Geistlichen für ihren Erwerb nicht zu Steuern herangezogen werden konnten, weil, was sie durch Sparsamkeit oder anständige Geschäfte erworben, für die Armen oder im Dienste der Religion verwendet werden müsse; auch sollten sie von allen andern ausserordentlichen Staatsleistungen frei sein mit ihrem ganzen Hausstande, Frauen, Kindern und Gesinde[3]).

Die Verhandlung des Kaisers mit Liberius hatte im Hoflager zu Mailand Statt gefunden. Als der Kaiser am 28. April 357 seinen Einzug als Alleinherrscher in Rom hielt, interpellirte das römische Volk ihn eifrig wegen der Rückberufung des verbannten Bischofes. Auf den Rath der Bischöfe seines Gefolges sagte der Kaiser dieselbe zu, unter der Bedingung, dass er mit jenen in Kirchengemeinschaft treten werde. So berichtet Sozomenus (IV, 11), und übereinstimmend, nur eingehender die den

---

1) In einem Elogium von Damasus wird ein Diakon Redemtus als Martyrer verherrlicht. Derselbe liegt gemäss de Rossi Roma sotterr. III, 240 in den Katakomben, in der sog. regio Liberiana, wo Denkmäler von 362—367 sich finden. De Rossi meint, derselbe habe unter Constantius wahrscheinlich als Anhänger des Liberius gelitten. Aber gerade der Klerus trat auf die Seite des Felix, und die wenigen Geistlichen, welche Liberius treu blieben, waren später Gegner des Damasus, wie wir sehen werden. Dieser würde also ein Mitglied dieser kleinen Partei doch in keinem Falle als Martyrer gepriesen haben. Redemtus wird wohl einer etwas frühern Zeit, etwa der Diokletianischen Verfolgung angehören.

2) Cod. Theodos. XVI, 2, 13.

3) Ibid. lex 14.

Ereignissen näher stehenden römischen Presbyter Faustin und Marcellin, Constantius habe dem Volke, welches ihn um die Rückberufung des Liberius angefleht, zur Antwort gegeben, derselbe werde besser zurückkehren als er gereist sei. Des Liberius Widerruf, fügen sie bei, sei nämlich damals schon im Werke gewesen[1]).

Theodoret (II, 14) meldet von einem ähnlichen Vorgange; aber so, dass er denselben mit der wirklichen Rückberufung des Liberius in Verbindung bringt. Als der Kaiser zwei Jahre nach der Verbannung des Liberius nach Rom gekommen, so erzählt er, hätten vornehme Frauen ihre Männer gebeten, sie möchten vom Kaiser die Rückberufung des Bischofes verlangen, widrigenfalls sie ihre Häuser verlassen und zu ihrem Hirten in die Verbannung fliehen würden. Die Römer hätten ihren Frauen geantwortet, sie fürchteten den Zorn des Kaisers, sie möchten demselben ihre Bitte selbst vortragen. Jene hätten sich nun in vollen Putz geworfen und den Kaiser angefleht, einer so grossen, ihres Hirten beraubten und den Wölfen preisgegebenen Stadt sich zu erbarmen. Als der Kaiser ihnen erwidert, sie besässen einen geeigneten Hirten, hätten jene ihm bemerkt, wenn Felix in der Kirche sei, gehe kein Römer hinein. Als der Kaiser das vernommen, habe er die Rückkunft des Liberius befohlen, aber so, dass er mit Felix gemeinsam die Kirche regiere. Als das dahin zielende kaiserliche Edict im Circus verlesen worden, habe das Volk ironisch gerufen, das sei ein gerechtes Urtheil; die Zuschauer zerfielen in zwei Parteien, an den Farben erkennbar, darum müsse der einen dieser, der andern jener vorstehen. Nach dieser Verhöhnung des kaiserlichen Erlasses habe das Volk geschrieen: Ein Gott, Ein Christus, Ein Bischof! Liberius sei dann zurückgekehrt, und Felix ausgewandert.

An dieser Darstellung bei Theodoret wird wohl das wahr sein, dass vornehme römische Frauen um die Rückberufung des Liberius baten, und der Kaiser dieselbe unter gewissen Bedingungen in Aussicht stellte, aber nur so, dass Liberius mit Felix sich in den Episkopat theile. Sicher unwahr ist, dass er die

---

1) L. c. n. 1.

Rückberufung definitiv zusicherte. Die Scene im Circus mag sich nach jener Aeusserung des Kaisers wohl ereignet haben.

Umständlich berichtet über die Rückberufung Sozomenus (IV, 15): als der Kaiser von Rom nach Sirmium zurückgekehrt war, und die Occidentalen eine Gesandtschaft an ihn geschickt hatten, berief er den Liberius von Beröa zu sich. Da auch Gesandte der Orientalen anwesend waren, die Gesandten der 358 gehaltenen Synode von Ancyra, zog er die Bischöfe seiner Begleitung zu und suchte den Liberius zur Leugnung des ὁμοούσιος zu veranlassen. Die Triebfedern hierbei waren die Bischöfe Basilius, Eusthatius, Eleusius, die besonders viel Einfluss auf ihn hatten. Die Decrete gegen Paul von Samosata und Photin benutzten sie, um unter dem Vorwande der Zweideutigkeit des ὁμοούσιος ihre eigene Häresie aufzustellen. Damit bewirkten sie, dass Liberius, Athanasius, Alexander, Severian und Crescens aus Afrika jener Formel zustimmten. Auch die Orientalen stimmten zu. Von Liberius erhielten sie gleichfalls das Zugeständniss, dass diejenigen zu verwerfen seien, welche den Sohn nicht für „dem Wesen nach und in allem dem Vater ähnlich" (κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον) erklärten. Als die Aetianer in Antiochien den Brief des Hosius empfangen, verbreitete sich das Gerücht, Liberius habe das ὁμοούσιος verworfen und das „unähnlich" (ἀνόμοιος) angenommen. Der Kaiser liess nun den Liberius zurückkehren. Jene in Sirmium (358) versammelten Bischöfe aber schrieben an Felix und das römische Volk, sie möchten Liberius wieder aufnehmen, Beide sollten dann den apostolischen Stuhl verwalten, ohne Streit, und vergessen, was die Ordination des Felix veranlasst habe.

Diesem Berichte gemäss hätte sich also Liberius durch den Kaiser und eine improvisirte Synode von Sirmium, bestehend aus Vertretern des Occidents und des Orients, sowie den kaiserlichen Hofbischöfen bewegen lassen, das ὁμοούσιος aufzugeben. Freilich kam dies einem Aufgeben des Nicäner Concils gleich, für dessen Aufrechthaltung der Bischof von Rom so lange und so mannhaft gekämpft und seit zwei Jahren auch gelitten hatte. Eine Entschuldigung für dieses Verfahren, welches äusserlich wenigstens den Sieg der Arianer bedeutete, kann man darin finden, dass an den Lehren des Paul von Samosata

und Photin die arianischen Bischöfe zu zeigen versuchten, eine wie schlimme, sabellianische Deutung das ὁμοούσιος finden könne, und dass sie dem Liberius einredeten, nur um das Aufgeben dieses leicht missverständlichen Ausdruckes sei es ihnen zu thun. Anderseits mochte er sich damit beruhigen, dass in der Formel, welche er unterzeichnen sollte, der Begriff „dem Wesen nach“ (κατ᾽ οὐσίαν) zum Ersatz für das „gleichwesentlich“ (ὁμοούσιος) vorkam. Man wird ihm vorgeredet haben, „gleichwesentlich“ sei auch ein Terminus der sabellianischen Antitrinitarier, also zweideutig, „dem Wesen nach und in allem dem Vater ähnlich“, ersetze aber jenen Ausdruck im Nicänischen Sinne vollständig und könne nicht so gedeutet werden, als sei damit der persönliche Unterschied zwischen Vater und Sohn in sabellianischem Sinne geleugnet. So verführte man wohl den durch die Leiden der Verbannung gebrochenen Bischof von Rom zur Unterschrift der Sirmischen Formel, durch welche er sich keineswegs zur arianischen Lehre zu bekennen vorhatte, die aber factisch den Arianern zu dem stets erstrebten Siege über das Nicänische Glaubensbekenntniss verhalf. Wenn die Anomöer das Gerücht verbreiteten, Liberius habe das „gleichwesentlich“ verworfen und das „unähnlich“ (ἀνόμοιος) angenommen, so war das eine im Interesse der eigenen Lehre erfundene Unwahrheit[1]).

In den Fragmenten bei Hilarius werden drei Briefe mitgetheilt, welche Liberius geschrieben haben soll, um seine Rückberufung zu erwirken. Ihr Inhalt wäre mit dem vorstehenden Berichte des Sozomenus in der Weise in Einklang zu bringen, dass Liberius die Forderung des Kaisers erfüllt, das Nicänum und die Gemeinschaft des Athanasius aufgegeben hätte und mit den arianischen Bischöfen in Verkehr getreten wäre; dass er dann auf Grund dieser Handlungsweise seine Rückberufung nachgesucht, und der Kaiser, nach Sirmium gekommen, ihn dorthin zu sich beschieden und zur Unterschrift der neuen Sirmischen Formel von 358 veranlasst hätte, um ihn daraufhin zu restituiren. Der zweite jener Briefe ist nun schon früher

---

1) Es stützte sich jedenfalls auf die Nachricht, auch Hosius habe die allerdings gänzlich arianische Sirmische Formel von 357 unterschrieben.

mitunter als unächt bezeichnet worden. In neuerer Zeit hat man sie sogar sämmtlich verwerfen wollen[1]). Auffallend ist freilich, dass Liberius nach allen Seiten sich eine solche Mühe gegeben haben soll, seine Rückberufung zu erwirken, während die Annahme schon der Sirmischen Formel von 351, welche das Nicänum ignorirte, der kirchliche Verkehr mit den arianischen Bischöfen, also das Aufgeben der Gemeinschaft mit Athanasius, worauf Liberius in diesen Bittschriften sich bezieht, selbstverständlich die Aufhebung seines Exils zur Folge hatte. Wozu nach seinem Widerruf noch klägliche Bittschriften um etwas, was sich jetzt von selbst verstand? Wozu noch eine neue Synode von Sirmium mit einem neuen, schärfer arianischen Bekenntniss, wenn Liberius den früher gestellten Forderungen des Kaisers bereits Genüge geleistet hatte? Anderseits wird von Faustin und Marcellin angedeutet, dass die Verhandlungen mit Liberius sich einige Zeit hingezogen haben, und dadurch wiederum wahrscheinlich gemacht, dass nicht ein einfacher Widerruf und dann seine sofortige Wiedereinsetzung erfolgte[2]). Wenn man aber bei der Beantwortung der sog. Liberius-Frage auf die Zweifelhaftigkeit jener Briefe oder eines von ihnen Gewicht gelegt hat, so ist das darum unrichtig, weil der Umstand, ob dieselben ächt sind oder nicht, die Thatsache des Falles des Liberius nicht berührt.

Der erste jener Briefe (VI, 5) ist an die Orientalen gerichtet. Ihr Glaube, schreibt Liberius, sei Gott und allen guten Menschen bekannt; er vertheidige den Athanasius nicht. Nur weil sein Vorgänger Julius ihn aufgenommen, habe er gefürchtet, durch ein anderes Verfahren als Schuldiger bezeichnet zu werden. Aber sobald er erkannt, dass die Orientalen ihn mit Recht verurtheilt, habe er sofort zugestimmt und dem Fortunatian [Bischof von Aquileja] einen Brief über ihn an Constantius mit-

---

1) Vgl. Hefele Conciliengeschichte I, 686.

2) L. c. n. 1: Post duos annos venit Romam Constantius, pro Liberio rogatur a populo, qui mox annuens ait: habetis Liberium, qui qualis a vobis profectus est, melior revertetur. Hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat, indicabat. Tertio anno redit Liberius rel.

gegeben. Nach der Entfernung des Athanasius aus der Kirchengemeinschaft sei also zwischen ihm und den Orientalen der Friede hergestellt. In diesem Briefe habe er sich zu dem Glauben bekannt, den nach der Angabe des Demophilus die Synode von Sirmium exponirt habe. Sie möchten sich darum für ihn bemühen, dass er aus dem Exil zurückberufen und wieder eingesetzt werde. Die in diesem Briefe eingeschalteten Ausrufe: Anathema dir, Liberius, zweimal und dreimal Anathema! stammen wohl nicht von der Hand des Hilarius, sondern geben sich als spätere Randglossen zu erkennen. Hilarius aber fügt, die Aechtheit des ganzen Fragmentes vorausgesetzt, am Schlusse hinzu, jenes Bekenntniss von Sirmium, welches Liberius als rechtgläubig bezeichne, sei häretisch gewesen und von den Arianern aufgestellt worden[1]).

Weiter schreibt Liberius an Ursacius, Valens und Germinius (VI, 8): Um der Einheit willen, welche selbst dem Martyrium vorzuziehen sei, schreibe er an sie, da er sie als Freunde des Friedens kenne. Er habe Athanasius von seiner Gemeinschaft schon ausgeschlossen, ehe er den Brief der orientalischen Bischöfe der Umgebung des Kaisers zugeschickt, wie das ganze Presbyterium der römischen Kirche bezeugen könne. Bloss darum habe er sich so spät an die Orientalen gewendet, dass seine Legaten, die er von Rom an die Umgebung des Kaisers beordert, zugleich mit den deportirten Bischöfen zurückkehren könnten. Den Fortunatian habe er zu Constantius geschickt, damit seine Wiedereinsetzung baldigst angeordnet würde. Er wolle mit ihnen Allen, den Bischöfen der katholischen Kirche Gemeinschaft haben. Sie würden sich ein grosses Verdienst erwerben, wenn jetzt durch sie der römischen Kirche der Friede wiedergegeben werde. Auch den Bischöfen Epictet und Auxentius möchten sie mittheilen, dass er mit ihnen in Gemeinschaft treten wolle. Wer von dieser Gemeinschaft, die auf dem ganzen Erdkreise befestigt sei, abweiche, solle wissen, dass er ausgeschlossen sei.

---

1) Es herrscht Zweifel darüber, ob jene Synode von Sirmium die des J. 349 oder 351 gewesen sei. Beide wurden gegen Photin gehalten; erstere war weniger arianisch als letztere, aber doch antinicänisch.

Der dritte Brief ist an Vincentius von Capua gerichtet. Liberius klagt darin, der Diakon Urbicus sei ihm entrissen worden, der ihm zum Troste gewesen. Von der Gemeinschaft des Athanasius sei er zurückgetreten. Adressat möge die Bischöfe Campaniens versammeln, damit sie gemeinsam den Kaiser um seine Rückberufung anflehten. Wenn sie Schuld sein wollten, dass er im Exile zu Grunde ginge, werde Gott der Richter sein zwischen ihm und ihnen.

Wie immer es sich nun mit diesen drei Briefen verhalten mag, darüber war fast das ganze Alterthum[1]) einig, dass Liberius, wenn auch nicht innerlich Arianer geworden, doch die Gemeinschaft des Athanasius aufgegeben hatte und zu der der arianischen Bischöfe übergetreten war, das Nicänische Bekenntniss durch die, von ihm freilich ohne Zweifel orthodox gedeutete Sirmische Formel der Arianer ersetzend. Damit hatte er seinen ganzen Bekennerruhm zerstört, was er so lange heldenmüthig vertheidigt, durch die Leiden des Exils gebrochen, feige preisgegeben, und nach so hartnäckigem Widerstande doch endlich den Arianern das Feld geräumt. Hilarius bemerkt darum mit Recht, im Exile habe Liberius alle seine frühern Thaten vernichtet (universa in irritum duxit), indem er mit den Arianern in Gemeinschaft getreten sei, welche den Athanasius verurtheilt hätten[2]). Auf dieselbe Thatsache spielt er an mit den Worten, Constantius habe Rom den Bischof geraubt, und vielleicht ihn in frevelhafterer Weise zurückkommen lassen als ver-

---

1) Nur der spätere Theodoret lässt, wie wir mittheilten, die Wiedereinsetzung des Liberius eine Folge der Bitte römischer Damen sein, und Rufin H. E. I, 27 bemerkt, er wisse nicht sicher, ob die Wiedereinsetzung erfolgt sei, weil Lib. sich dem Willen des Kaisers gefügt habe, oder auf die „Bitten des römischen Volkes“ Noch stärker drückt dies Sulpitius Severus (Chron. II, 39) aus: „wegen der Aufstände in Rom“. Aber hier liegt doch wohl eine Verwechslung vor mit den stürmischen Ereignissen, welche der Einsetzung des Felix folgten. Auch Socrat. II, 37 weiss nichts von dem Falle des Liberius, ist aber über den ganzen Vorgang sehr mangelhaft unterrichtet, indem er die Verbannung des Lib. und die Einsetzung des Felix erst nach der Synode von Rimini (359) verlegt.

2) Fragm. VI, 4.

bannt[1]). In demselben Sinne äussert sich Athanasius selbst: Liberius sei nach zweijährigem Exile gebrochen worden, und den drohenden Tod fürchtend habe er unterschrieben. Aber auch dies habe nur die Gewaltthätigkeit der Arianer an den Tag gebracht und des Liberius Hass gegen die Häresie sowie seine wahre Meinung über Athanasius, die er ausgesprochen, so lange er Freiheit genossen. Denn was in Folge von Misshandlungen gegen die anfängliche Meinung geschehe, das sei nicht der Wille der durch die Furcht Getriebenen, sondern der sie Misshandelnden[2]). Desgleichen in seiner Apologie: Hätten die Bischöfe nur mit Worten gegen ihn gekämpft, oder wären es geringe Männer gewesen, und nicht Bischöfe ausgezeichneter Städte und so grosser Kirchen, so könnte man denken, es habe sich um eigennützige Beweggründe gehandelt. Aber sie hätten sich verbannen lassen, unter ihnen Liberius von Rom. Denn wenn er auch nicht bis zum Ende die Drangsal der Verbannung ertragen, so sei er doch zwei Jahre lang im Exil gewesen, die Intriguen gegen Athanasius durchschauend. Unter jenen Bischöfen hätten sich Hosius der Grosse, und Bischöfe Italiens, Galliens, Spaniens u. s. w. befunden. Wenn auch Hosius eine Zeit lang den Drohungen des Constantius erlegen sei, so trügen die Schuld daran die Tyrannei des Constantius, die vielen Unbilden und Schläge. Nicht als habe er Athanasius für schuldig gehalten, sondern weil er wegen der Schwäche des Alters die Schläge nicht ertragen, habe er eine Zeit lang nachgegeben. Wer seine, des Athanasius, Angelegenheit beurtheilen wolle, möge die Akten nachlesen und sich auf die Zeugen stützen, nicht auf einen, zwei oder drei, sondern auf eine so grosse Menge von Bischöfen, Liberius, Hosius und ihre Genossen, die lieber hätten alles leiden, als die Wahrheit und das Urtheil zu seinen Gunsten hätten verrathen wollen. Das Zeugniss solcher und so vieler Bischöfe sei für ihn glaubwürdig und ausreichend[3]).

---

1) c. Const. imp. n. 11.

2) Hist. Arian. ad mon. n. 41.

3) Apol. c. Arian. n. 89 sq. Dieser Schluss der ganzen Schrift ist freilich später beigefügt, da n. 88 mit der Erwähnung des Widerrufes des Ursacius und Valens schliesst, ohne des Rückfalles dieser Beiden seit

Desgleichen bezeugt Hieronymus in der Chronik (ad a. 352), durch Ueberdruss am Exil besiegt, und die häretische Schlechtigkeit unterschreibend, sei Liberius wie ein Sieger in Rom wieder eingezogen; und anderswo: Fortunatian von Aquileja habe ihn zuerst wankend gemacht und gebrochen und zur Unterzeichnung der Häresie veranlasst[1]).

Im dritten Jahre seiner Verbannung (358) kehrte Liberius nach Rom zurück; die Römer zogen ihm jubelnd entgegen. Felix wurde durch den Senat und das Volk aus der Stadt vertrieben[2]). Als er einige Zeit nachher auf Antrieb der eidbrüchigen, ihm ergebenen Geistlichen sich gewaltsam in der Basilika des Julius jenseits der Tiber festsetzen wollte, wurde er von dem Volke und den Vornehmen der Stadt mit Schimpf und Schande verjagt. Im achten Jahre nachher, am 22. November 365 starb Felix; Liberius verzieh den eidbrüchigen Geistlichen und setzte sie in ihre Stellen wieder ein[3]). Der kaiserliche Befehl beziehungsweise die Anordnung der Sirmischen Synode von 358, dass Liberius und Felix gemeinsam das bischöfliche Amt von Rom verwalten sollten, kam also nicht zur Ausführung. Als Liberius die Stadt wieder betrat, konnte sich Felix des Volkes wegen in Rom nicht mehr behaupten, und so war denn diese schwierige kirchliche Rechtsfrage von selbst erledigt[4]).

---

351 zu gedenken, also beweist, dass die Schrift vor dieser Zeit geschrieben wurde. Aber unzweifelhaft hat A. selbst den für ihn unangenehmen Fall des Liberius und Hosius in dieser auf seine Vertheidigung geschickt berechneten Gestalt später beigefügt. Hefele Conciliengesch. I, 681 nimmt dies auch von der Stelle hist. Ar. ad mon. n. 41 an.

1) De script. eccl. c. 97

2) Das Nähere über die Chronologie (bei Lipsius Chronol. der röm. Bischöfe S. 234) ist ungewiss, und jedenfalls unrichtig, dass Felix erst 357 ordinirt sein soll.

3) Faust. et Marcell. l. c. n. 1 sq. Wir werden später sehen, welche Umstände dem Felix in der Sage und den römischen Martyrologien, selbst in dem Papstbuche, den Heiligenschein und die Martyrerkrone eingetragen haben, und wesshalb man seine Rechtmässigkeit in Folge dessen noch in neuerer Zeit katholischer Seits vertheidigen zu müssen geglaubt hat. Vgl. darüber Döllinger Papstfabeln S. 106 ff. Hefele Conciliengesch. I, 660.

4) Sozom. IV, 15 erzählt demgemäss unrichtig, durch den bal-

Auf die Zustände der römischen Kirche werfen diese Vorgänge ein seltsames Licht. Das Volk hängt an der Person des Liberius; der Klerus tritt bald auf die Seite des Felix, da er vom Kaiser intrudirt wird. Die dogmatische Frage wegen des Nicänums und des Arianismus ruft kein Interesse wach. Als Liberius zurückkehrt, jubelt das Volk ihm entgegen, unbekümmert, dass der Bischof zu der arianischen Gemeinschaft übergetreten war, jetzt also mit Felix auf derselben Stufe stand. Den geliebten, rechtmässig eingesetzten Bischof wieder zu haben, genügte der Gemeinde; auf welche Weise das geschehen war, kam nicht in Betracht[1]). Felix aber scheint nur als eine Creatur des Kaisers, und zwar nicht bloss beim Volke, sondern auch beim Senate verhasst gewesen zu sein. Auch diese Thatsache ist wieder ein Beweis dafür, dass der Schauplatz der eigentlich

---

digen Tod des Felix nach der Rückkehr des Liberius habe die Vorsehung dafür gesorgt, dass der Stuhl Petri nicht entwürdigt worden durch einen Doppelepiskopat, der das Zeichen der Uneinigkeit sei und den kirchlichen Gesetzen widerspreche. Darum ist auch die Vermuthung bei de Rossi Roma sotterr. III, 361 unrichtig, nach welcher das Epitaph einer gewissen Euplia in den Katakomben mit dem Zusatz sub Liberio papa der Zeit angehören soll, in welcher Felix und Liberius in Rom einander gegenübergestanden hätten. Weit eher gehört es der Zeit an, in welcher Liberius verbannt war und im Gegensatz zu dem intrudirten Felix als der rechtmässige Bischof von Rom bezeichnet werden sollte. Auf die Anhänglichkeit des Volkes an Liberius scheint freilich die Benennung papa hinzuweisen, die nach de Rossi III, 544 und Bullett. 1876, S. 16 ff. auch sonst noch epigraphisch nachweisbar ist, während als Amtstitel für die röm. Bischöfe damals noch das einfache episcopus im Gebrauche war. — In den apokryphen Acta Liberii (bei Amort Elementa iur. can. I, 385), die wohl erst im 6. Jahrh. entstanden, wird das Aergerniss mit Felix völlig beseitigt durch die Erzählung, Liberius sei bis zum 3. Meilensteine von Rom verbannt worden, habe dort Ostern in einem Cömeterium an der via Salaria eine Synode gehalten und den Presbyter Damasus zu seinem Stellvertreter ernannt.

1) Später wurde dies freilich anders. Nicht bloss die Tendenzgeschichtsschreibung, welche, um den abgefallenen Liberius zu verdrängen, auf seine Kosten den Felix verherrlichte, strich jenen aus der Liste der römischen Bischöfe. Schon im Anfang des 6. Jahrh. will Marcellinus Comes Chron. ad a. 382 sie beide in dieser Liste nicht haben.

dogmatischen Kämpfe jener Zeit der Orient war, und die römische Kirche nur von den dort kämpfenden Parteien, ohne Betheiligung des Volkes, in den Streit verwickelt wurde.

XXIX.

Neue Niederlage und neuer Sieg in den arianischen Kämpfen.

Im Osten nahm das Streiten kein Ende. Nachdem Säulen der Orthodoxie, wie Hosius und Liberius gebrochen waren, und in Folge dessen der Arianismus allenthalben siegreich erschien, stellte sich das Bedürfniss heraus, zwischen den consequenten Arianern oder Anomöern und den Halbarianern oder Homöusiasten, welche wenigstens eine Wesensähnlichkeit zwischen Vater und Sohn annahmen, eine Einigung zu versuchen. Diesem Versuche diente die neue Sirmische Formel von 359, in welcher gesagt war, der Sohn sei dem Vater in allem ähnlich gemäss der Lehre der h. Schrift. So sollten die Anomöer ihr „unähnlich“, also den strengen Arianismus opfern, die Halbarianer aber bei der blossen Aehnlichkeit stehen bleiben, ohne sie als die des Wesens zu betonen. Letzteres war noch im Jahre zuvor auf der Synode von Sirmium geschehen und hatte man es so möglich gemacht, wenigstens in Gedanken, durch eine Art „geistigen Vorbehaltes“ die orthodoxe Lehre mit der aufgestellten Formel zu verbinden. Um die neue, gänzlich arianische Formel von Sirmium in der ganzen Kirche einzuführen, hatte man ein neues allgemeines Concil, erst in Nikomedien, dann in Nicäa geplant, entschloss sich aber später zwei grosse Synoden zu jenem Zwecke zu halten, eine abendländische zu Rimini, eine morgenländische zu Seleucia.

In Rimini versammelten sich ungefähr 400 Bischöfe, von denen etwa 80, unter Führung der bereits genannten Valens, Ursacius, Germinius, Auxentius, arianisch dachten. Liberius scheint wieder keine Lust gehabt zu haben, ausserhalb Rom einer Synode beizuwohnen. Denn wie in Arles und Mailand, so fehlte er nun auch zu Rimini. Der Kaiser aber muss be-

fürchtet haben, die Occidentalen würden, etwa auf das Nicänum gestützt, nicht bloss die neue Sirmische Formel ablehnen, sondern, etwa wie früher unter dem römischen Bischofe Julius, die Orientalen verurtheilen. Er schrieb darum unter dem 27. Mai 359 an die in Rimini Versammelten, über die orientalischen Bischöfe hätten sie nichts festzustellen; wenn sie es dennoch thäten, würde ihr Beschluss als ungültig behandelt werden[1]). Die Occidentalen liessen sich durch die Wünsche des Kaisers nicht beirren und erklärten sich in der entschiedensten Weise für das Glaubensbekenntniss von Nicäa. Ihre zehn an den Kaiser geschickten Gesandten wurden aber so lange bearbeitet, bis sie eine arianisch gemeinte Formel unterschrieben und unter Aufgabe des Nicänums mit den Arianern in Gemeinschaft traten. Die noch in Rimini versammelten Bischöfe wiesen Anfangs die ihrem Auftrage untreu gewordenen Deputirten ab, bis sie selbst, hingehalten und eingeschüchtert, Achtzehn ausgenommen, den Fall der Deputirten theilten. Und selbst die achtzehn Standhaften blieben nicht standhaft bis zum Ende. Da auch auf der Synode von Seleucia der Arianismus den Sieg davongetragen, schien nun das Nicänische Bekenntniss von der ganzen Kirche aufgegeben zu sein. Der Erdkreis erkannte mit Verwunderung, um mit Hieronymus[2]) zu reden, dass er arianisch geworden.

Wie verhielt sich bei dieser Vergewaltigung der ganzen Kirche durch den Arianismus der römische Bischof Liberius? Sicherlich hat er die der Synode von Rimini aufgezwungene Formel nicht angenommen, wenigstens seinen Glauben und seine Lehre nach derselben nicht eingerichtet. Aber — er schwieg[3]).

---

1) Bei Hilar. fragm. VII, 1.

2) Adv. Lucif. n. 19.

3) Wenn Sozom. IV, 19 erwähnt, nach einer der verschiedenen Darstellungen jener Ereignisse seien Liberius und andere Bischöfe, welche sich nicht hätten fügen wollen, vertrieben worden, so war das ein falsches Gerücht. Hier läuft eine Verwechslung mit den frühern Ereignissen unter. Theodor. H. E. II, 17 meldet ausdrücklich, L. habe die Synode von Rimini nie unterschrieben. Dass er sich in den Katakomben habe verbergen müssen (vgl. Baron. ad a. 359, n. 48), wird erst später erzählt, und fusst auf den erwähnten Act. Liber., einem tendenziösen

Und damit hatte der Kaiser sein Ziel erreicht, dass Athanasius von seinem Stuhle in Alexandrien ausgeschlossen blieb, und die Kirchengemeinschaft der Arianer anerkannt wurde. Unter dem Schweigen oder der ausdrücklichen Zustimmung der vergewaltigten und eingeschüchterten Bischöfe, auch des Liberius [1]), blieb es so bis zu dem Tode des Constantius, also von 359 — 361, eine Zeit der schmachvollsten Knechtschaft für die ganze Kirche, am schmachvollsten, weil fast Niemand mehr den Muth besass, mit dem Opfer seiner Person für die Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit einzutreten.

Erst als Julian (361 — 363), zum Theil durch die endlosen Zerwürfnisse unter den Bischöfen veranlasst, den Entschluss fasste, die christliche Kirche sich selbst zum Zwecke ihrer innern Auflösung zu überlassen, warfen die Anhänger des Nicänums das ihnen aufgenöthigte Joch des Arianismus wieder ab. In dieser Zeit schrieb Liberius an die Bischöfe Italiens, die in Rimini Vergewaltigten sollten Verzeihung erhalten; aber die Urheber des Betruges seien zu verdammen. Wer von jenen zurückkehre, solle zu einer eifrigen und scharfen Verurtheilung der Urheber der arianischen Lehre angehalten werden und sich zum Concil von Nicäa bekennen; wer das nicht wolle, solle die ganze Strenge der katholischen Kirche erfahren [2]). Durch dieses Verfahren und durch die Wirksamkeit des von Julian aus der Verbannung zurückberufenen Athanasius wurde die Herrschaft des Arianismus gebrochen, und die kirchliche Einheit auf Grundlage des Nicänums mächtig gefördert. Da aber nicht dies, sondern die weitere Zerstörung der Kirche in der Absicht des

Apokryph, welches bestimmt war, die römische Kirche von den unter Liberius sie befleckenden Makeln zu reinigen und die Sage von der römischen Taufe Constantins aufzubringen.

1) Ob der damalige Stadtpräfect Junius Bassus den wenigstens im Stillen renitenten Liberius im J. 359 schützte, lässt sich nicht mehr sagen. Bei de Rossi Inscript. christ. I, 80 findet sich seine Grabschrift, nach welcher er, 42 J. alt, am 25. August 359 als Neophyt starb.

2) Bei Hilar. fragm. XII, 1. An den Ausdrücken des röm. Bischofes erkennt man, mit welchen Gefühlen er gegen Ursacius, Valens und Genossen erfüllt war: condemnet vehementiusque in auctores eius (dogmatis Arianorum) insaeviat, quos in se violentos expertus est.

Kaisers lag, vergalt er dem Athanasius mit erneuter Verbannung. Die römische Kirche scheint damals unbehelligt geblieben zu sein.

Liberius sah sich inzwischen veranlasst, wie wir von seinem Nachfolger Siricius vernehmen, nach Beseitigung des Concils von Rimini ein allgemeines Decret in die „Provinzen“ zu schicken, d. h. in alle Länder des Occidents, für welche jenes Concil hatte gelten sollen, des Inhaltes, dass die von den Arianern Getauften, wenn sie sich zum katholischen Glauben bekennten, nicht wiedergetauft werden dürften [1]. Weil die Arianer einer irrigen Trinitätslehre huldigten, hielt man ihre Taufe mitunter für ungültig, und da nach Abwerfung des Joches, welches die Synode von Rimini dem ganzen Abendlande auferlegt hatte, eine grosse Rückbewegung zur katholischen Gemeinschaft Statt fand, scheint gerade damals in jener Frage viel Verwirrung und eine verschiedene Praxis geherrscht zu haben, und das veranlasste denn den römischen Bischof zu dem Erlass seines allgemeinen Decretes. In Rom selbst wurde nämlich auch die Wiederholung der arianischen Taufe durch den luciferianisch gesinnten Diakon Hilarius vertheidigt, wie wir aus Hieronymus erfahren. Dieser erzählt, Hilarius habe sich in der Zeit nach der Synode von Rimini von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt und erkenne die Taufe der Arianer nicht an. Früher habe er die Taufe der Manichäer für gültig angesehen, ebenso die der Ebioniten, des Praxeas, Cerinth und Novatian. In seiner Schrift de rebaptizandis gestehe er ein, dass die Bischöfe Julius, Markus, Silvester alle Häretiker ohne Weiteres aufgenommen hätten; aber die Wahrheit, sage er, gehe über die Gewohnheit [2].

Auch in der Zeit Jovians (363 — 364) hatte die römische Kirche Ruhe.

Nach dessen Tode übernahm die Regierung des Ostens der streng arianisch gesinnte Valens (364 — 378), der alle Andersdenkenden, Heiden, Semiarianer, Orthodoxe fanatisch verfolgte, die Regierung des Westens Valentinian I. (364—375).

---

1) Siric. ep. ad Himer. n. 2.

2) adv. Lucif. n. 21. 26 sq.

So fallen die letzten Amtsjahre des Liberius in die Zeit dieses Herrschers, der gleich ihm auf dem Standpunkte des Nicänums stand. Während also die Gesinnungsgenossen des römischen Bischofes im Oriente auf's Heftigste bekämpft wurden, hatte er selbst mit seiner Kirche in Rom gute Ruhe. Diesen Zustand des abendländischen Reiches suchten die von Valens im Osten verfolgten Halbarianer für sich auszunützen. Als sie nämlich auf der Synode von Lampsacus (365) die alten Antiochener Beschlüsse von 341 erneuert und so, unter Führung des Bischofes Macedonius, daher auch Macedonianer genannt, ihre halbarianische Gesinnung klar documentirt hatten, ergriff Valens alle möglichen Gewaltmittel gegen sie. Nach einer neuen Synode in Smyrna (366) suchten sie nun ihre Stütze im Occident. Dazu war es freilich nothwendig, dass sie ihr halbarianisches Bekenntniss zu Gunsten des Nicänums opferten. Denn nur unter dieser Bedingung konnten sie sowohl bei den Bischöfen als bei dem Kaiser des Occidents auf Unterstützung rechnen. So fanden sie sich vor die Alternative gestellt, entweder zu den strengen Arianern, der Partei des Bischofs Eudoxius, überzugehen und sich der Gunst des eigenen Kaisers Valens zu erfreuen, oder aber an Valentinian und den Occident sich zu wenden und sich, wenigstens inhaltlich, zu dem Nicänum zu bekennen. Letzteres zogen sie vor.

Da die Macedonianer verfolgt wurden, so erzählt nämlich Sokrates (IV, 12)[1]), glaubten sie eher ihre Zuflucht zum Bruder ihres Kaisers und zum B. Liberius von Rom nehmen zu sollen, als dem Eudoxius zuzustimmen. Sie sandten darum den Eusthatius von Sebaste, Silvan von Tarsus und Theophilus von Kastabala mit dem Auftrage nach Rom, im Glauben sich mit Liberius in Uebereinstimmung zu setzen und mit der römischen Kirche auf Grundlage des Nicänischen Bekenntnisses in Gemeinschaft zu treten. Da sie dem Liberius ihren Brief überreichten, wollte dieser sie Anfangs nicht zulassen, indem er sie für Arianer erklärte. Sie erwiderten ihm, längst hätten sie ihre Gesinnung geändert und bekannt, der Sohn sei dem Vater in allem ähnlich (ὅμοιος), dieses „ähnlich“ bedeute aber in ihrem Sinne

1) Vgl. Sozom. VII, 10 sq.

so viel als „gleichwesentlich" (ὁμοούσιος). Da Liberius eine schriftliche Erklärung von ihnen verlangte, überreichten sie eine solche „an den Herrn Bruder und Mitbischof Liberius" überschrieben, in welche auch das Bekenntniss von Nicäa aufgenommen war. Um den häretischen Wirren ein Ziel zu setzen, so hiess es in dieser Erklärung, überreichten sie im Auftrage der Synode von Lampsacus und vieler anderer Synoden dem Liberius, allen Bischöfen Italiens und des Occidents das Bekenntniss, dass sie der Lehre des Nicänums treu bleiben wollten. Wer ihre Rechtgläubigkeit anzufechten unternehme, möge seine Anklage von den Bischöfen, welche Liberius bestimme, untersuchen lassen.

Nachdem Liberius die Gesandten auf diese schriftliche Erklärung verpflichtet hatte, liess er sie zur Kirchengemeinschaft zu, und gab ihnen ein Schreiben mit in der Form: „Bischof Liberius von Rom und die Bischöfe Italiens[1]) und alle Bischöfe des Occidents an alle Bischöfe des Orients." Wir freuen uns, heisst es in diesem Schreiben, dass eure Lehre mit der von uns, den Bischöfen Italiens und allen Bischöfen des Occidents aufgestellten übereinstimmt. Das ist der Glaube, der vor dem Concil von Nicäa unangegriffen bestand. Nicht zufällig waren gerade 318 Bischöfe dort anwesend; gerade so viele Tausend schlug Abraham durch seinen Glauben in die Flucht. Alle Bischöfe des Occidents wurden nach Rimini berufen, um durch Gewalt zur Beseitigung des Nicänums veranlasst zu werden. Ungefähr alle in Rimini Versammelten und Vergewaltigten haben sich wieder zu dem Nicänum bekannt, und sind jetzt um so grössere Eiferer gegen die Arianer. Indem sie dies sahen, haben auch eure Gesandten sich gegen das Bekenntniss von Rimini erklärt. Darum schien es angemessen, auch euch zu Hülfe zu kommen, zumal wir sehen, dass die Orientalen ihre Gesinnung geändert haben und mit den orthodoxen Bischöfen des Abendlandes übereinstimmen. Damit Niemand mehr getäuscht werde, theilt Allen mit, dass die zu Rimini Irregeführten das Nicänum wieder angenommen haben.

---

1) Das Λ. ἐπίσκοπος Ἰταλίας ist offenbar verschrieben für das auch sonst vorkommende: ἐπίσκοπος Ῥώμης, καὶ οἱ ἐπίσκοποι Ἰταλίας κτλ.

Mit diesem Briefe schifften die macedonianischen Gesandten sich nach Sicilien ein, von wo sie ein (jedenfalls gleichlautendes) Schreiben mitnahmen und kehrten dann in ihre Heimath zurück. Auf der Synode von Tyana (366) wurde das Schreiben des Liberius und der Occidentalen verlesen. Die dort versammelten Bischöfe schrieben an alle Kirchen des Ostens, dass sie die Beschlüsse der Occidentalen Allen kund thun, die Briefe des Liberius wie die der Bischöfe Italiens, Afrika's, Siciliens überall verbreiten und die grosse Zahl dieser Bischöfe in Betracht ziehen sollten. Die diese Briefe unterzeichnet hätten, überträfen an Zahl bei Weitem die Synodalen von Rimini. Mit ihnen möchten sie übereinstimmen und ihre Zustimmung schriftlich bekunden. Vor Ende des Frühjahrs möchten sie dann in Tarsus zu einer gemeinschaftlichen orientalischen Synode sich einfinden. Aber, bemerkt Sozomenus am Schlusse dieses Berichtes, viele Orientalen hätten bei den Beschlüssen von Antiochien und Seleucia verharren wollen, und auch der Kaiser Valens habe dafür gesorgt, dass die projectirte Synode von Tarsus nicht zu Stande gekommen sei[1]).

Diese ganze Verhandlung wäre sehr geeignet gewesen, die Autorität der römischen Kirche, als der Spitze und Repräsentantin des Occidents, von Neuem zu kräftigen, ähnlich wie die Vorgänge unter Julius, welche die Beschlüsse von Sardika herbeiführten, — wenn nur der augenblicklich erreichte Erfolg dauerhafter gewesen wäre. An dem Widerstande des Kaisers, an der arianischen Gesinnung vieler orientalischer Bischöfe und an der Glaubensschwäche der nur aus Noth zum Nicänum sich bekennenden Halbarianer wurde der ganze Einfluss zu nichte, welchen auf den Orient auszuüben dieser selbst den Occident eingeladen hatte. Wie wenig die halbarianische Partei innerlich auf dem Boden des Nicänums stand, zeigte sich sehr deutlich in dem bald von ihr erhobenen Widerspruche wider die Gottheit des h. Geistes.

Bemerkenswerth bei diesem Zwischenfall ist wieder, dass die Orientalen zunächst mit Rom anknüpften, Liberius aber nicht in seinem Namen allein mit ihnen verhandelt, sondern als Ver-

---

1) Sozom. VI, 12.

treter und Sprecher aller Bischöfe des Occidents, und dass dieser Auffassung gemäss die Orientalen auch nur an ihn sich wandten, um durch ihn mit dem ganzen Episkopate des Occidents in Beziehung zu treten. Zu den Occidentalen aber schickten sie ihre Gesandten, weil diese den apostolischen Glauben bewahrt und vor den Uebrigen für die Gottesfurcht zu sorgen hätten[1]). Diese, freilich auch nur in der damaligen Nothlage hingeworfene Andeutung einer gewissen Ueberlegenheit des Occidents über den Orient gründete sich wohl zum Theil darauf, dass jenem Stadt und Kirche von Rom angehörte, dann aber besonders auf die Thatsache, dass im Vergleich zu der endlosen Zerrüttung des Orientes der Occident von dem Arianismus nur wenig geschädigt worden war. Selbstverständlich jedoch war nicht das Urtheil des römischen Bischofes allein für die Orientalen das Entscheidende, vielmehr suchten sie möglichst viele bischöfliche Erklärungen aus dem Abendlande in die Heimath mitzubringen, und verwiesen sie die Ihrigen auf die grosse Zahl abendländischer Bischöfe, welche sich auf's Neue für das Nicänische Bekenntniss ausgesprochen hätten.

Von Liberius hat uns Ambrosius[2]) eine Predigt aufbewahrt, welche derselbe am Weihnachtsfeste zu Rom in der Kirche des h. Petrus bei der Einkleidung der Marcellina, der Schwester des Ambrosius, gehalten hat. Da dieselbe für die damalige religiöse Anschauungsweise in der römischen Kirche characteristisch ist, lassen wir dieselbe hier unverkürzt folgen: „Nach einer guten Ehe, Tochter, hast du begehrt. Siehst du, wie viel Volk zum Geburtsfeste deines Bräutigams zusammenströmte, wie Niemand hungernd hinweggeht? Er ist es, der, zur Hochzeit gebeten, Wasser in Wein verwandelte. Auch dir wird er das reine Sakrament der Jungfräulichkeit verleihen, die du früher untergeben warst den elenden Elementen der materiellen Natur. Er ist es, der mit fünf Broden und zwei Fischen vier Tausend Menschen in der Wüste speiste. Er hätte ihrer noch mehr speisen können, wenn ihrer mehr dagewesen wären. Zu deiner Hochzeit hat er ihrer mehr herbeigerufen. Aber nicht

1) Sozom. VI, 10.
2) De virg. III, 1—3.

Gerstenbrod, sondern der Leib aus dem Himmel wird dargereicht. Heute ist er der menschlichen Natur nach als Mensch aus der Jungfrau geboren worden, aber vor Allem ist er gezeugt aus dem Vater: eine Mutter hat er dem Leibe nach, der Kraft nach einen Vater. Eingeborener ist er auf Erden, Eingeborener im Himmel, Gott von Gott, geboren aus der Jungfrau: Gerechtigkeit vom Vater, Kraft von dem Mächtigen, Licht vom Lichte; nicht ungleich dem Erzeuger, an Macht von ihm nicht unterschieden, nicht durch Ausdehnung oder Hervorbringung (prolatio) des Wortes vermengt, so dass er mit dem Vater vermischt wäre, sondern so, dass er von dem Vater durch Zeugung unterschieden ist. Der ist dein Bruder, ohne den weder die Himmel, noch die Meere, noch die Länder bestehen. Von dem guten Worte des Vaters heisst es: »es war im Anfang« Da hast du seine Ewigkeit. »Und es war, heisst es, bei dem Vater.« Da hast du seine vom Vater nicht unterschiedene und nicht trennbare Kraft. »Und Gott war das Wort«: Da hast du seine ungezeugte Gottheit. Das ist in Kürze der ganze Glaube. Diesen, Tochter, liebe, weil er gut ist. »Denn Niemand ist gut, als Gott allein.« Wenn man nämlich nicht zweifelt, dass der Sohn Gott ist, Gott aber gut ist, zweifelt man auch nicht daran, dass der Sohn der gute Gott ist. Den also liebe. Er ist es, den der Vater zeugte vor dem Morgenstern, als ewig. »Aus dem Mutterleibe« zeugte er ihn als Sohn; »aus dem Herzen brachte er ihn hervor« als Wort. Er ist es, an dem der Vater »sein Wohlgefallen hatte«. Er ist des Vaters Arm, als der Schöpfer des Alls, des Vaters Weisheit, weil er »aus dem Munde Gottes hervorging«, des Vaters Kraft, weil »die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig wohnt«. Der Vater liebt ihn so, dass er ihn im Schosse trägt, sich zur Rechten setzt, damit du Weisheit lernest, die Tugend erkennest. Wenn also Christus Gottes Kraft ist, war wohl einmal Gott ohne Kraft? Der Vater ohne Sohn? Wenn der Vater immer war, war es auch der Sohn. Er ist also des vollkommenen Vaters vollkommener Sohn. Denn wer die Kraft herabsetzt, setzt den herab, dessen Kraft es ist. Ungleichheit kann die vollkommene Gottheit nicht zulassen. Liebe also, den der Vater liebt, ehre, den der Vater ehrt. »Denn wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht. Und wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.« So viel vom Glauben."

„Aber bisweilen, wenn auch der Glaube sicher ist, erregt die Jugend Verdacht. Trinke darum (nur) wenig Wein, um nicht die Schwäche des Körpers zu vermehren, nicht aber aus sinnlicher Lust. Denn beides entzündet in gleicher Weise: Wein und Jugend. Möge auch Fasten das zarte Alter zügeln, und die Kargheit des Essens die ungebändigten Begierden wie mit Klammern einzwängen. Die Vernunft warne, die Hoffnung sänftige, die Furcht halte zurück. Denn wer seine Begierden nicht zu beherrschen weiss, der wird, wie von ungebändigten Pferden mit fortgerissen, geschleift, zermalmt, verletzt, zerschmettert. Dies soll einst, wie man erzählt, einem Jüngling [Hippolytus] wegen seiner Liebe zur Diana geschehen sein. Aber mit dichterischen Lügen wird die Fabel ausgeschmückt, dass Neptun, aus Schmerz über die Bevorzugung seines Nebenbuhlers den Pferden Wuth verliehen habe, wodurch seine grosse Macht ausgedrückt werden will, weil er den Jüngling nicht durch Kraft besiegte, sondern durch List betrog. Darum feiert man auch jährlich das Opferfest der Diana so, dass ein Pferd auf ihren Altären geopfert wird. Die nennen sie Jungfrau, welche (worüber selbst Buhlerinnen zu erröthen pflegen) Jemanden lieben konnte, der sie nicht liebte. Aber mögen sie sich auf ihre Fabel berufen; wenn auch beides verbrecherisch ist, so ist das doch geringer, dass ein Jüngling in Liebe gegen eine Ehebrecherin so sehr entbrannte, dass er zu Grunde ging, als dass nach ihrer eigenen Angabe zwei Götter über einen Ehebruch mit einander in Streit geriethen, Jupiter aber seinen Schmerz über die unzüchtige Tochter an dem Arzte des Ehebrechers ausliess, weil er dessen Wunden heilte, der im Walde die Ehe gebrochen mit Diana, der besten Jägerin, nicht der wilden Thiere, sondern der Lüste, die freilich auch wild sind, wesshalb sie nackt auf die Jagd ging. Mögen sie darum dem Neptun die Herrschaft der Wuth zuerkennen um des Verbrechens der Blutschande willen; der Diana die Herrschaft in den Wäldern, in denen sie lebte, um des Ehebruches willen, den sie verübte. Mögen sie von Aeskulap erzählen, dass er den Todten wiederherstellte, wenn sie nur bekennen, dass er selbst dem Blitze nicht entronnen sei. Mögen sie auch dem Jupiter die Blitze zuschreiben, die er nicht hatte, um seine Schandthaten zu bezeugen, die er beging. Aber kehren

wir von den Fabeln zur Sache zurück. Ich glaube auch, dass man von allen Speisen, welche die Glieder erhitzen, nur wenig geniessen dürfe. Denn auch die Adler, welche fliegen, verzichten auf das Fleisch. Auch in euch gibt es einen innern Adler, von dem wir lesen: »Erneuern wird sich einem Adler gleich deine Jugend.« Nach der Höhe strebend, voran in jungfräulichem Fluge möge dieser Adler die Begierde nach überflüssigem Fleisch nicht kennen. Festliche Gastmähler und Besuche muss man fliehen."

„Selbst, wenn es mit Rücksicht auf die Eltern oder Gleiche geschieht, soll das Besuchen bei den Jüngern selten sein. Denn bei Höflichkeitsbezeugungen geht die Züchtigkeit verloren, wächst die Kühnheit, schleicht sich Lustigkeit ein, hört die Bescheidenheit auf, während ein gebildetes Wesen zur Schau getragen wird: auf Fragen nicht antworten ist kindisch, antworten geschwätzig. Ich sehe die Jungfrau lieber stumm, als allzu gesprächig. Denn wenn die Frauen geheissen werden, selbst über göttliche Dinge in der Kirche zu schweigen, zu Hause aber ihre Männer zu fragen, was glauben wir wohl, dass von den Jungfrauen vorgesehen sei, bei denen die Züchtigkeit das Alter schmückt, Schweigsamkeit die Züchtigkeit empfiehlt? Oder ist es nicht ein vorzügliches Beispiel von Züchtigkeit, dass Rebecca, da sie zur Hochzeit kam, und den Bräutigam sah, den Schleier nahm, um vor der Verbindung nicht gesehen zu werden? Und die schöne Jungfrau fürchtete nicht für ihren Liebreiz, sondern für ihre Züchtigkeit. Und wie Rachel? die über den geraubten Kuss weinte und seufzte, und nicht aufgehört hätte zu weinen, wenn sie nicht erkannt hätte, dass es ihr Verwandter war? So beobachtete sie die Pflicht der Züchtigkeit, ohne die Empfindung der Pietät zu verletzen. Wenn dem Manne gesagt wird: »Siehe keine Jungfrau an, damit sie dir nicht zum Anstoss werde« (Sir. 9, 5): was soll man dann der gottgeweihten Jungfrau sagen, welche, wenn sie liebt, im Geiste sündigt, wenn sie geliebt wird, auch durch die That? Die Tugend des Schweigens ist sehr gross, namentlich in der Kirche. Kein Satz der biblischen Lesestücke soll dir entgehen; während du dein Ohr hinhältst, sollst du deine Stimme unterdrücken. Kein Wort soll aus deinem Munde kommen, das du zu widerrufen wünschest:

sondern karg soll dein Muth zu reden sein. Denn reichlich stellt sich beim vielen Reden das Sündigen ein. Dem Mörder ist gesagt: »du hast gesündigt, halte Ruhe« (Sprüch. 10, 19), damit er nicht weiter sündige. Aber der Jungfrau muss man sagen: »halte Ruhe, damit du nicht sündigest.« Maria bewahrte nämlich, wie wir lesen, Alles in ihrem Herzen, was von ihrem Sohne gesagt wurde. Du nun, wenn etwas vorgelesen wird, wodurch Christus als zukünftig angekündigt, oder als erschienen gezeigt wird, dann störe nicht durch Schwätzen, sondern gib wohl Acht. Oder gibt es etwas Unwürdigeres, als die göttlichen Worte mit Geräusch zu umgeben, so dass sie nicht gehört, nicht geglaubt, nicht geoffenbart werden, die Geheimnisse mit wirren Lauten zu umtönen, dass das für das Heil Aller zu sprechende Gebet unmöglich wird? Die Heiden bezeigen ihren Götzen ihre Ehrerbietung durch Schweigen. Daher stammt jenes Beispiel: da Alexander, der König der Macedonier, geopfert, habe ein Knabe, der ihm das Licht angezündet, am Arme Feuer gefangen, und mit angebranntem Körper sei er unbeweglich geblieben, und habe weder seinen Schmerz durch Seufzen noch sein Leid durch stilles Weinen zu erkennen gegeben. So gross war bei dem kleinen Barbaren die Zucht der Ehrfurcht, dass die Natur überwunden ward. Und er fürchtete nicht die Götter, welche keine waren, sondern den König. Denn was sollte er die fürchten, die, wenn dasselbe Feuer sie berührt hätte, auch gebrannt haben würden? Und wenn ein Jüngling bei dem Gastmahl seines Vaters geheissen wird, seine Buhlschaften nicht durch schamlose Zeichen zu verrathen? Du, gottgeweihte Jungfrau, bei der Messe sollst du dich »des Seufzens, Räusperns, Hustens, Lachens enthalten« (Terent. Heaut. III, 2, 132). Was jener bei dem Mahle kann, das kannst du bei der Messe nicht? Zuvörderst zeige die Jungfräulichkeit sich durch die Stimme, Züchtigkeit schliesse den Mund, Frömmigkeit beseitige die Schwäche, Gewöhnung lehre die Natur. Die Jungfrau kündige mir zunächst ihr Ernst an, mit sichtbarer Züchtigkeit, eingezogenem Gange, bescheidenem Antlitz, und als Herolde der Unverletztheit mögen die Zeichen der Tugend voraufgehen. Für die Jungfrau spricht nicht viel, welche man, sobald sie sich sehen lässt, begehrt. Oft wird erzählt, da Frösche

durch vieles Quaken die Ohren einer frommen Menge gestört, habe der Priester Gottes befohlen, dass sie schwiegen und dem frommen Gebete Ehrfurcht bezeugten. Da habe das ringsumher ertönende Geräusch aufgehört. Die Sümpfe also schweigen; werden da die Menschen nicht schweigen? Und das unvernünftige Thier erkennt in Ehrfurcht an, was ihm von Natur unbekannt ist. Und die Unbescheidenheit der Menschen ist so gross, dass die Meisten nicht die Rücksicht auf die Frömmigkeit des Geistes zu nehmen wissen, welche sie dem Vergnügen der Ohren schenken?"

Ob diese Ansprache wörtlich so gehalten wurde, dürfte fraglich sein. Jedenfalls scheint ihr der Schluss zu fehlen. Der Redner beginnt in ansprechender Weise mit einer auf das Weihnachtsfest und die Einkleidungsfeierlichkeit zugleich berechneten Betrachtung über den „Bräutigam" der gottgeweihten Jungfrauen. Ihre Spitze richtet dieser erste, dogmatische Theil unter den damaligen Umständen wieder nicht unpassend gegen die Irrlehren des Arius einerseits und des Photinus anderseits. Weit weniger gelungen ist der zweite, ascetische Theil der Rede. Die theilweise seltsamen und übertriebenen Ermahnungen, welche der Bischof der jungen Nonne ertheilt, entsprechen noch den Anschauungen damaliger Zeit. Auch die damit verbundene Polemik gegen das Heidenthum kam den Bedürfnissen und Zuständen von damals entgegen. Aber dabei brauchte sie doch namentlich in einer Paränese zur Jungfräulichkeit keinen so breiten Raum einzunehmen und sich nicht so im Detail mit dem Ehebruch der Diana zu beschäftigen. Vollends lässt der Schluss unbefriedigt. Denn wenn auch, wie man aus demselben entnimmt, der Gottesdienst in Rom nicht eben immer sehr erbaulich, sondern oft stark durch Unandacht und Geräusch gestört gewesen sein muss, so klingt es doch seltsam, dass die „Tugend des Schweigens in der Kirche" so sehr hervorgehoben und der jungen Nonne so dringend an's Herz gelegt wird. Man darf wohl hoffen, dass Liberius seiner Rede einen wirksamern und zu dem Feste passendern Schluss gegeben hat, als es die Fabel von den quakenden Fröschen ist.

XXX.

Das Schisma des Ursinus.

Am 24. September 366 starb Liberius. Da verlangten mit einem Theile des Volkes die Priester und Diakonen Ursinus, Amantius und Lupus, welche dem Liberius während des Exiles treu geblieben waren, in der Basilika des Julius den Diakon Ursinus zum Bischof. Der übrige Theil der römischen Kirche, darunter fast der gesammte Klerus wollte den Diakon Damasus, der gleich seinem Vater an der Kirche des h. Laurentius die kirchlichen Würden durchlaufen hatte [1]). Der Grund dieser zwiespaltigen Wahl war der Eidbruch, den die römische Geistlichkeit durch die Anerkennung des Felix statt des exilirten Liberius begangen hatte. Nur wenige Kleriker waren treu geblieben, und diese wollten nun mit ihren damals abgefallenen Confratres keine Gemeinschaft haben. Sie bildeten in Rom die Partei der Unversöhnlichen und vertraten die Grundsätze des Lucifer von Cagliari. Liberius selbst hatte den zu Felix übergetretenen Geistlichen nach dessen Tode, ein Jahr vor seinem eigenen Hinscheiden, verziehen und sie in ihre Stellen wieder eingesetzt. Die kleine Partei des Klerus aber, welche unter Drangsal und Verfolgung dem Liberius die Treue bewahrt, wollte von dieser Verzeihung nichts wissen. Sie betrachtete sich als den allein rechtmässigen Theil der römischen Geistlichkeit. So tauchte also hier in neuer Form eigentlich die alte Frage wegen der Vergebbarkeit schwerer Vergehungen wieder auf. Wir hörten, dass das römische Volk, zum Unterschiede vom Klerus, von Felix nichts hatte wissen wollen. Aber nur zum Theil stellte es sich jetzt auf die Seite der wenigen

1) Vgl. Damasus carm. 35, die Inschrift, welche er in der von ihm ausgebauten Basilika des Laurentius anbringen liess. Seine Erhebung zum römischen Bischof feiert er darin mit den Worten: Hinc mihi provecto Christus, cui summa potestas, | Sedis apostolicae voluit concedere honorem. Die Angabe des Papstbuches, dass Damasus ein geborener Spanier gewesen sei, wird hierdurch unhaltbar.

unversöhnlichen Geistlichen. Denn Damasus hatte wohl den grössten Theil des Volkes für sich. Und so mussten schliesslich die schroffen Liberianer, die mehr für seine Ehre eiferten, als er selbst, mit ihren rigoristischen Grundsätzen unterliegen[1]).

Die hervorragendsten Mitglieder der Partei des Ursinus scheinen die Presbyter Faustinus und Marcellinus gewesen zu sein, welche, allerdings erst lange nachher, 383 oder 384 an die Kaiser Valentinian, Theodosius und Arkadius eine Petition für ihre Partei, den libellus precum gelangen liessen. Von Faustinus existirt ausserdem noch ein dem Kaiser Theodosius überreichtes Glaubensbekenntniss und eine grössere, der Gemahlin des Theodosius dedicirte Schrift „über die Trinität“ oder „gegen die Arianer“ Natürlich haben jene Presbyter die Vorgänge bei der Wahl des Ursinus und Damasus von ihrem Standpunkte aus geschildert; aber abgesehen von dem Lichte, in welchem die Ereignisse sich ihrem Blicke reflectiren, wird doch ein Kern von Wahrheit in ihrem Berichte enthalten sein. Eine völlig unwahre Darstellung wäre ja sicher ihnen selbst zum Nachtheil ausgeschlagen. Wir lassen darum den Bericht zunächst unverkürzt folgen.

Das dem Liberius treu gebliebene „h. Volk“, die Priester und Diakonen Ursinus, Amantius und Lupus an der Spitze, wählt als dessen Nachfolger den Ursinus. Die eidbrüchigen Geistlichen dagegen mit ihrer Partei wählen „an Stelle des von ihnen anerkannten Felix“ den Damasus.

Der Bischof Paul von Tibur ertheilte dem Ursinus die Weihe. Als Damasus, der, wie die Berichterstatter behaupten, stets nach der bischöflichen Würde gestrebt haben soll, das vernommen, bot er alle Kutscher und die ungebildete Menge durch

---

1) Die Folge davon war es denn, dass, wie früher erwähnt, in der römischen Tradition Liberius, der zeitweilige Arianer, gebrandmarkt, zur Vertheidigung des Damasus aber Felix, der nie eigentlich Arianer gewesen, mit dem Heiligenscheine umgeben wurde. Zuerst erscheint Felix in der Reihe der „Päpste“ um 500 auf den Medaillons in der Basilika des h. Paulus; dann wurden zu seiner Vertheidigung die Acta Eusebii presbyteri erdichtet, und als Auszug aus den bezüglichen Nachrichten des Papstbuchs entstanden endlich die Ácta Felicis. Vgl. Duchesne Étude sur le liber Pont. p. 184 sqq.

Geldspenden auf, bewaffnete sie mit Knitteln und überfiel die Partei des Ursinus in der Basilika des Julius, drei Tage lang ein grosses Blutbad unter den Gläubigen anrichtend. Sieben Tage nachher[1]) setzte er sich mit allen eidbrüchigen Geistlichen und Faustkämpfern, die er durch vieles Geld bestochen, in den Besitz der Lateranischen Basilika und liess sich dort die Weihe ertheilen. Den Stadtpräfecten Juventius und den Obermarktmeister Julianus gewann er wieder durch Geld für sich und brachte es so zu Wege, dass Ursinus, der vor ihm die Weihe empfangen, mit den Diakonen Amantius und Lupus der Stadt verwiesen wurde. Darauf bedrängte er das Volk, welches ihm widerstand, mit Misshandlung und Todtschlag. Sieben Presbyter liess er einsperren, um sie später aus der Stadt zu vertreiben. Aber das Volk befreite sie und geleitete sie zu der Basilika des Liberius. Da bot Damasus die Faustkämpfer, Kutscher und Bauern und den ganzen Klerus auf, mit Beilen, Schwertern und Knitteln bewaffnet, besetzte am 26. Oktober 366, acht Uhr Morgens jene Basilika und rief einen grossen Strassenkampf hervor. Die Thore erbrach er und suchte sich durch Anlegung von Feuer einen Eingang in dieselbe zu verschaffen. Einige von den Seinen deckten das Dach ab und schleuderten die Ziegel auf ihre Gegner herab. Dann brachen alle Damasianer in die Kirche ein, mordeten hundertundsechzig Menschen, Männer und Frauen, und verwundeten ausserdem sehr Viele, von denen auch noch Manche später starben. Von der Partei des Damasus — so erzählen die Berichterstatter allerdings sehr unglaubwürdig — blieb Niemand todt. Drei Tage nachher versammelte sich „das h. Volk“ in der Basilika des Liberius, klagte Gott sein Leid, forderte den Schutz des Kaisers, verlangte eine Versammlung aller Bischöfe in Rom zur Untersuchung der Sache, und rief, da Damasus fünfmal Krieg geführt: fort mit den Mördern vom Stuhle des Petrus! Zu Gott flehte das Volk, dass der mit solchem Frevel Befleckte durch gerechten Synodalspruch entfernt werde, den die Weiber so liebten, dass er den Spott-

1) Jaffé Regesta p. 18 datirt diese Zeitbestimmung unrichtig von dem Tode des Liberius an. Sie bezieht sich ohne Zweifel auf die vorhin gemeldete Thatsache.

namen Weibersonde (auriscalpius) erhielt. Auf die Bitten des Volkes liess Valentinian die der Stadt Verwiesenen wiederkommen. Ursinus, Amantius und Lupus kehrten dann am 15. September 367 zurück und wurden vom „h. Volke“ mit Freude empfangen. Damasus, seiner Frevel sich bewusst, bestach nun aus Furcht, dieselben möchten dem Kaiser mitgetheilt werden, den ganzen Hof. Der Kaiser verwies darauf in Unkenntniss der Sache, um die Ruhe im Volke wiederherzustellen, Ursinus in die Verbannung. Mit Rücksicht auf das Volk fügte sich Ursinus in das ungerechte Urtheil und ging, „ein heiliger und schuldloser Mann“, am 16. November „dem Befehle des Kaisers gemäss“ „freiwillig“ in's Exil. Das Volk aber, durch keine Verfolgungen mürbe gemacht, fürchtete weder den Kaiser, noch den Urheber der Frevel, den Mörder Damasus, sondern feierte nun seinen Gottesdienst ohne Geistliche in den Katakomben (coemeteria martyrum). Da einstmals viele Gläubige in dem Cömeterium der h. Agnes sich versammelt, brach Damasus mit seinen Helfershelfern wieder bewaffnet herein und warf sie in wüstem Tumult hinaus. Diese Grausamkeit erweckte in hohem Masse das Missfallen der Bischöfe Italiens. Da er diese feierlich zu seinem Jahrestage eingeladen, und Einige von ihnen erschienen, wollte er sie durch Bitten und Geld zur Verurtheilung des Ursinus veranlassen. Jene aber erwiderten, sie seien zur Jahresfeier gekommen, nicht um Jemanden unverhört zu verurtheilen [1]).

Unstreitig haben wir es hier mit einem Parteiberichte zu thun, der alle Schuld dem Damasus und seinen Anhängern zuschiebt, während es wohl von beiden Seiten gewaltthätig und tumultuarisch genug zugegangen haben mag. Namentlich ist der Vorwurf der Bestechung, den jene Berichterstatter mit solcher Freigiebigkeit gegen Damasus erheben, wenigstens in dem

---

1) Faust. et Marcell. Lib. prec. praef. Wenn Jaffé Regesta p. 18 diese Synode aus 28 Bischöfen und 25 Priestern bestehen, und auf derselben sogar den Liberius verurtheilt werden lässt, unter Berufung auf die Vita Euseb. presb., so ist zu bemerken, dass diese ein Glied in der Kette der spätern Tendenzgeschichtschreibung bildet, durch welche Liberius wegen seines Falles möglichst herabgedrückt und der Vergessenheit anheimgegeben werden sollte. Vgl. Döllinger Papstfabeln S. 113 ff.

Masse, unbegründet. Aus den sarkastischen Angaben über die Beliebtheit des Damasus bei den römischen Matronen darf man wohl schliessen, dass er seinen Anhang besonders in den höhern Ständen gefunden habe. Dies, zusammengenommen mit der Thatsache, dass der grösste Theil des Klerus auf seiner Seite stand, wird denn auch wohl bewirkt haben, dass seine Ordination vom Kaiser und den Stadtbehörden anerkannt wurde, und sein Nebenbuhler weichen musste. Aber dass es zwischen beiden Parteien zu den blutigsten Kämpfen in den Strassen und Kirchen kam, und dass Damasus persönlich bei diesen Kämpfen sich betheiligte, wird kein Unbefangener bestreiten wollen.

Einen ganz uninteressirten Bericht liefert über die Vorgänge der ebenfalls gleichzeitige Ammianus Marcellinus (XXVII, 3). Nach ihm hätten Damasus und Ursinus, „in unmenschlicher Weise entbrannt, den bischöflichen Stuhl an sich zu reissen“ mit ihren Parteien blutig um denselben gekämpft. Der Stadtpräfect Juventius habe sich vor die Stadt zurückziehen müssen. In der Basilika des Sicininus[1]) seien an Einem Tage 137 Leichen von Ermordeten aufgefunden worden. Erst allmälig habe das wilde Volk nach langer Zeit sich wieder beruhigt. Ammianus Marcellinus gibt also keinem der beiden Nebenbuhler grössere Schuld als dem andern. Beide tadelt er wegen ihres „unmenschlichen“ Ehrgeizes, und unzweifelhaft haben, wenn auch der Grund des beklagenswerthen Kampfes tiefer lag, Beide dadurch eine schwere Verantwortung auf sich geladen, dass sie es bis zum Blutvergiessen kommen liessen.

Die spätern Kirchenhistoriker stellten sich auf die Seite des Damasus, weil er als der Sieger in der Reihe der legitimen römischen Bischöfe stand, und die Wahl des Ursinus allerdings nur die Folge eines rigoristischen Parteifanatismus gewesen war. Sie schlossen sich dabei dem Hieronymus und Rufinus an. In aller Kürze erwähnt beiläufig jener (ep. 1, 15), es sei das Verdienst des Presbyters Evagrius, dass der römische Bischof,

---

1) Da Faustin und Marcellin von 160 Ermordeten in der Basilika des Liberius sprechen, wird man in dieser die Basilika des Sicininus zu erkennen haben. Dann hat freilich Rufin (II, 10) geirrt, wenn er den Ursinus in dieser Basilika statt in der des Julius geweiht sein lässt.

in dem Netz einer Partei beinahe gefangen, sowohl die Gegner überwunden, als den Ueberwundenen nicht geschadet habe[1]). Ausführlicher Chron. ad a. 352: etwas nach Damasus sei Ursinus von Einigen als Bischof aufgestellt worden, und da er mit den Seinigen in die Sicininische Basilika eingedrungen, sei die Partei des Damasus dort zusammengeströmt, und habe es eine grausame Metzelei abgesetzt unter Männern und Frauen. Eingehender noch, aber auch parteiischer, lautet der Bericht des Rufin (II, 10): Ursin konnte es nicht vertragen, dass Damasus ihm vorgezogen wurde, und gerieth darüber in eine solche Wuth, dass er einen sehr ungebildeten und bäuerischen Bischof bewog, ihm, unterstützt von einer wüsten, aufrührerischen Menge, in der Sicininischen Basilika die Weihe zu ertheilen. Dadurch entstand solcher Aufruhr, selbst Krieg, dass, indem die Parteien gegen einander stritten, an den Stätten des Gebetes Menschenblut vergossen wurde. Durch die Parteinahme des Präfekten Maximin[2]), eines wüthenden Menschen, schlug die Sache in der Weise zum Schaden eines guten und schuldlosen Priesters aus, dass selbst Kleriker peinlicher Strafe unterworfen wurden. Aber auch Gott, der Vertheidiger der Unschuld, war noch da, und die Strafe fiel schliesslich auf das Haupt derer zurück, welche die ganze Intrigue gesponnen hatten[3]).

Unrichtig ist ohne Zweifel in diesem Berichte die Angabe über die Entstehung des Zwiespaltes. Dass derselbe durch fanatischen Rigorismus, durch einen übertriebenen Hass gegen die Häresie und ihre Beförderer hervorgerufen worden, also durch eine neue Form des montanistischen oder novatianischen Prin-

---

1) Evagrius wird dort auch als eifriger Gegner des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand gerühmt, den eine römische Synode verurtheilte. Welchen Antheil er an der Beseitigung des röm. Schisma's hatte, ist nicht bekannt. Hier. erwähnt ihn oft und versetzt ihn nach Antiochien (vgl. ep. 5). Es ist jener Evagrius, welcher in der letzten Zeit des Meletianischen Schisma's zu Antiochien einen vergeblichen Versuch machte den dortigen Bischofsstuhl einzunehmen.

2) Maximin war seit Ende 367 der Nachfolger des Julian in der praefectura annonae. Der Nachfolger des Juventius in der Präfektur der Stadt war seit dem Frühjahr 367 Prätextatus.

3) Diesem Berichte ist Socrat. IV, 29 gefolgt.

zips, wird verschwiegen. Auch wird in tendenziöser Weise von Rufin wie von Hieronymus die Wahl des Damasus vor die des Ursinus verlegt, um jenen auch formell als den legitimen Bischof erscheinen zu lassen, während aus demselben Grunde Faustin und Marcellin dem Ursinus die Priorität auch der Zeit nach zuerkennen. Anderseits zeigt diese gänzlich im Interesse des Damasus gehaltene Darstellung deutlich, dass Geistliche seiner Partei wegen Aufruhr und Mord zum Tode verurtheilt wurden. Denn der „gute und unschuldige Priester", gegen welchen der „wüthende" Präfekt bei diesen Urtheilen eingenommen gewesen sein soll, war kein anderer, als er. Beide Parteien also beklagten sich über die römischen Gerichte. Dass Ursin und seine Anhänger der Stadt verwiesen wurden, führen Faustin und Marcellin auf Bestechung der Behörden und des Hofes zurück, und dass der Präfekt Geistliche des Damasus wegen Todtschlag hinrichten liess, soll nach Rufin nur aus Hass gegen den Bischof geschehen sein. Gerade in dieser beiderseitigen Beschwerde darf man wohl den klarsten Beweis für das unparteiische Verfahren der römischen Behörden, also für die ohnehin wahrscheinliche Thatsache erkennen, dass das Unrecht auf beiden Seiten lag.

Als im November des J. 367 Ursinus das Feld geräumt hatte[1]), waren die Spuren des Schisma's noch nicht verwischt. Die einzige Kirche, welche noch in den Händen der unterliegenden Partei war, wurde ihr durch eine Verfügung Valentinians an den Stadtpräfekten Prätextatus genommen. Diesem Rescripte gemäss hatte Damasus bei dem Kaiser ein Gesuch eingereicht, in welchem er die Befürchtung aussprach, die immer noch mächtige Partei möchte Unruhen erregen, und den Wunsch beifügte, der Kaiser möge desshalb durch Entziehung jener Kirche ihr solches unmöglich machen. Der Kaiser willfahrte

1) Der grösste Theil des dem Ursin anhangenden Klerus wird damals wohl Damasus sich unterworfen haben. Nach diesem ihm so willkommenen Ereignisse scheint er folgendes Elogium an einem grossen Martyrergrabe angebracht zu haben: Sanctorum, quicunque legis, venerare sepulcrum, | Nomina nec numerum potuit retinere vetustas. | Ornavit Damasus tumulum, cognoscite, rector, | Pro reditu cleri Christo praestante triumphans, | Martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos. (Carm. 16.)

diesem Wunsche, damit Alle erkennen sollten, „wie eifrig die Einheit zu bewahren sei“ [1]). Desgleichen verwies er die Anhänger des Ursinus, Gaudentius, Ursus, Rufus, Auxano, Auxanius, Adiedo und Rufinus der Stadt, gewährte ihnen aber bald wieder freien Aufenthalt daselbst, wofern sie sich ruhig verhalten würden [2]). Dies thaten die Ursinianer nun freilich nicht, sondern hielten Laien-Gottesdienst in den Katakomben. Wir hörten bereits, dass bei einer solchen Gelegenheit in der Krypta der h. Agnes ein Ueberfall Seitens der Damasianer, wie Faustin und Marcellin freilich vielleicht parteiisch angeben, unter Führung des Damasus selbst Statt fand. Wie es scheint, veranlassten dieser und ähnliche Vorgänge, dass Valentinian (etwa 369) ihnen von Neuem den Aufenthalt innerhalb des zwanzigsten Meilensteines von Rom verbot [3]). Bald konnte der Stadtpräfekt Olybrius an den Kaiser berichten, die Ruhe sei nun völlig hergestellt [4]). In Folge dessen wurden Ursin und Genossen wieder insoweit begnadigt, dass sie sich überall, nur nicht in dem Stadtgebiet von Rom aufhalten durften. An den Stadtvikar Maximin aber rescribirten die Kaiser, dass, wenn der aus Gallien zurückberufene Ursinus von Neuem Unruhen erregen würde, derselbe nicht mehr als Christ, sondern als öffentlicher Ruhestörer, als Feind des Gesetzes und der Religion betrachtet werden solle. Maximin möge alle Ortsbehörden von der ihm ertheilten Begnadigung in Kenntniss setzen, und darüber wachen, dass dieselbe nicht überschritten werde [5]).

Da die Ursinianer, von halbnovatianischen Grundsätzen über die Sünde des Abfalles ausgehend, oder vielmehr diese auf die Häresie ausdehnend, eigentlich Gesinnungsgenossen des übereifrigen Bischofs Lucifer von Cagliari waren, der die einmal arianisch gewordenen Bischöfe auch nach ihrem Widerruf nicht mehr als Bischöfe anerkennen wollte, so erhielten die Ursinischen Parteibestrebungen in Rom auch von solchen Seiten Nah-

---

1) Bei Baron. Annal. ad a. 368, n. 2.

2) Ibid. n. 3. 4.

3) Ibid. ad a. 369, n. 3. 4.

4) Ibid. n. 5.

5) Ibid. ad a. 371, n. 1 sqq.

rung, welche dem römischen Schisma an sich fern standen. Die Bittschrift, welche die Priester Faustin und Marcellin im J. 383 oder 384 dem Kaiser Theodosius zu Konstantinopel überreichten, erwähnt, indem sie kluger aber nicht ganz ehrlicher Weise jenes Schisma übergeht, eine Reihe von Conflicten, welche aus der allgemeinen Luciferianischen Bewegung hervorgegangen waren. Indem wir nur der Vorgänge in Rom gedenken, berichtet jene Petition (n. 21), ein gewisser Bischof Aurelius, der mit dem luciferianisch gesinnten spanischen Bischof Gregorius in Gemeinschaft gestanden, sei in Rom in verschiedener Weise verfolgt worden. Wer dieser Aurelius gewesen sei, wissen wir nicht. Man darf wohl vermuthen, dass er nach der Verbannung des Ursin von Gregorius für die rigoristische Partei der römischen Kirche zum Bischofe geweiht worden war, sich aber in Rom nicht zu behaupten vermochte. Ein Priester Makarius, von welchem dann die Bittschrift erzählt, wird ausdrücklich als ein solcher geschildert, der seinen Glaubensgenossen im Geheimen — weil gegen die kaiserlichen Verfügungen — Gottesdienst hielt und die Sakramente spendete. Derselbe gehörte dem Presbyterium an, und zeichnete sich jenem Berichte gemäss durch sein ascetisches Leben, durch gänzliche Enthaltung von Fleisch und Wein, strenges Fasten und anhaltendes Beten in dem Masse aus, dass er die Gabe der Teufelaustreibung von Gott erhalten. Aber auch ihn habe der „vortreffliche Erzbischof“[1]), wie die Verfasser den Damasus ironisch nennen, in's Exil getrieben. Dieser habe nämlich nicht zugelassen, dass die „rechtgläubigen“ Priester an den h. Tagen das Volk zum Gottesdienst versammelten. Makarius habe dies darum bei Nacht in einem Privathause gethan. Da seien „auf Antrieb des Teufels“ die Geistlichen des Damasus mit ihren Dienern in das Haus eingebrochen, hätten das Volk verjagt, Makarius aber er-

---

1) Hier dürfte in der lateinischen Literatur zuerst die Bezeichnung archiepiscopus zu finden sein; in der griech. findet sich ἀρχιεπίσκοπος einmal bei Athanasius, dann bei Epiphanius, und wiederholt zuerst in den Akten des Concils von Ephesus (431), dort einmal auf Cölestin von Rom, oft aber auf Cyrill von Alexandrien angewandt. Vgl. Suicer Thesaur. ad h. v.

griffen und nicht weggeführt, sondern über die Steine geschleppt, dass er eine gefährliche Wunde am Beine erhalten. Am andern Tage sei Makarius vor das Gericht gestellt worden, und da er sich geweigert habe, Damasus anzuerkennen, auf Grund der früher erwähnten Edikte Valentinians exilirt worden. In Ostia an seiner Beinwunde gestorben, habe er von dem dortigen Bischof Florentius, der sonst ein Anhänger des Damasus gewesen, Beweise der grössten Hochachtung empfangen. Aus seinem obscuren Grabe habe der Bischof seine Leiche in die Basilika des Martyrers Asterius übertragen lassen und sich auf diese Weise von der Theilnahme an den Vergehungen des Damasus möglichst gereinigt (n. 22).

Als Valentinian I. starb und Gratian und Valentinian II. die Regierung des Westens antraten (375), wurde gleich eine neue Verfügung (an den Stadtpräfekten Simplicius) erlassen. Das alte Verbannungsdecret gegen Ursin wurde erneuert, derselbe wiederum in Gallien, in dem Gebiete von Köln internirt, seinen Anhängern aber nur der Aufenthalt im Gebiete von Rom bis zum hundertsten Meilenstein untersagt. Eine römische Synode (von 380) erwähnt diese Bestimmung, mit dem Zusatze, dass nach diesem Gesetze „über die andern Bischöfe der Kirchen" der Bischof von Rom zu richten habe. Unter diesen sacerdotes sind ohne Zweifel die übrigen abendländischen Bischöfe zu verstehen, und so können wir dieses Gesetz Gratians von 375 als die erste kaiserliche Anerkennung einer richterlichen Jurisdiction des Bischofes von Rom über die andern Bischöfe des Abendlandes betrachten. Freilich war dabei nicht an eine exclusive, persönliche Berechtigung des Bischofes gedacht, sondern an die römische Synode als an die Instanz, welche über die abendländischen Bischöfe zu richten habe. Ueber die Religion, heisst es im Concilsschreiben, solle jenem Gesetz gemäss der Vorsteher der Religion mit seinen Genossen (religionis pontifex cum consortibus) richten. Pontifex religionis ist hier, wie sonst religionis oder christianae legis antistes so viel als „christlicher Bischof" [1]). Das ganze

---

1) Dass dies nicht etwa der specielle Titel für den römischen Bischof gewesen sei als den Vorsteher der Gesammtkirche, geht aus vielen

Gesetz stellt aber nur den Grundsatz auf, dass über kirchliche Angelegenheiten (zunächst) nicht die weltliche, sondern die geistliche, die bischöfliche Behörde zu entscheiden habe; und demgemäss über die persönlichen Angelegenheiten der andern (abendländischen) Bischöfe der von Rom als der oberste, wenn auch nur synodaliter (cum consortibus).

Faustin und Marcellin erzählen in ihrer Bittschrift, Damasus habe in der ausschweifendsten Weise sich der ihm zuerkannten Vollmachten bedient. Wie ein Souverän, sagen sie, habe er Priester und Laien verfolgt, durch heidnische Rhetoren habe er sie vor Gericht anklagen lassen, und da die Richter sein Verfahren begünstigt, in's Exil geschickt (n. 23).

Von dem genannten römischen Concil erfahren wir freilich auch, dass Ursin nicht müde geworden, von Gallien aus durch seine Priester das Volk in Rom aufzuwiegeln. Auch Bischöfe seien dadurch ermuthigt worden, ihrer durch römische Entscheidung decretirten Absetzung zuwider ihre Stühle zu behaupten, oder sich dem Urtheil der römischen Synode gar nicht zu stellen. So handle der Bischof von Parma, den die römische Synode abgesetzt, und den zu vertreiben der frühere Stadtpräfekt versäumt habe[1]). Florentius von Puteoli habe nach seiner Absetzung an Gratian appellirt (wohl 375), sei aber abschlägig beschieden worden und nun nach (ungefähr) 6 Jahren[2]) wieder in jener Stadt erschienen, um unter fortgesetzten Aufständen den bischöflichen Stuhl zu behaupten. Der afrikanische Bischof Restitutus, durch den Kaiser angewiesen, sich vor „den Bischöfen" (d. h. wohl vor der römischen Synode) zu verantworten, habe

---

Stellen hervor. Vgl. Cod. Theodos. XVI, 2, 11; 2, 45; 12, 1; Novell. Theodos. tit. 3; Nov. Valent. tit. 5, u. s. w.

1) Die röm. Synode sagt, er sei „durch ihr Urtheil" abgesetzt worden; das darauf erlassene kaiserl. Rescript an Aquilinus sagt „durch das Urtheil h. Bischöfe" Man ersieht hieraus wieder, wie wenig auch das im Namen des römischen Bischofes gesprochene Urtheil von seiner Person allein ausging.

2) In dem kaiserl. Rescript an Aquilinus heisst es: post quintum decimum annum. Mit Recht haben aber Blondell u. A. hierfür post quintum demum conjicirt, wonach die Zeitangabe mit der der römischen Synode wenigstens ungefähr übereinstimmen würde.

sich dem Urtheil durch gewaltthätige Flucht entzogen. Die Donatisten hätten Claudian aus Afrika als Bischof nach Rom geschickt. Trotz des gegen ihn erlassenen Ausweisungsedictes behaupte er sich in Rom und suche namentlich durch Geld die Aermern für seine Partei zu gewinnen. Die Partei des Ursinus aber sei mit ihren Wühlereien so weit gegangen, dass sie einen Juden Namens Isaak, der Christ und dann wieder Jude geworden, vorgeschoben hätte, Damasus wegen schwerer Verbrechen in Anklagezustand zu versetzen[1]), Blutvergiessen zu veranlassen und das kirchliche Leben in Rom zu untergraben, um so auch die Verurtheilung unrechtmässiger Parteibischöfe unmöglich zu machen. Die Folge davon aber sei gewesen, dass Gratian Damasus für unschuldig erklärt und Isaak bestraft habe (durch Verbannung nach Spanien).

Wie man aus dem das römische Synodalschreiben beantwortenden Rescript an Aquilinus ersieht, waren die gegen die Ursinische Partei und gegen die von der grossen Kirche getrennten Kirchenparteien überhaupt erlassenen kaiserlichen Verfügungen durch die „Nachlässigkeit" der Richter und Beamten nur unvollkommen oder gar nicht zur Ausführung gelangt. Darum sah sich eben die römische Synode, wahrscheinlich die von 380[2]) veranlasst, bei Gratian und Valentinian Beschwerde

---

1) Das römische Synodalschreiben sagt: peteretur caput (Damasi), und dum causam dicit, qui in omnes iudex fuerat constitutus; das kaiserl. Rescript spricht von turpissimae calumniae. Das Papstbuch weiss dann speciell von der Anklage wegen Ehebruch zu melden. Diese Vermuthung gewinnt etwas an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich an das erinnert, was Faustin und Marcellin (praef.) von seiner Beliebtheit bei den römischen Frauen erzählen. Auf die glückliche Rettung vor jenen Nachstellungen bezieht sich vielleicht der Dank, den Damasus (carm. 15) dem h. Felix ausspricht: Te duce servatus mortis quod vincula rupi.

2) Gewöhnlich wird dieselbe in das J. 378 verlegt, weil sie ihr Schreiben an Gratian und Valentinian II. richtet und weder den Valens noch den Theodosius erwähnt, von denen der Eine 378 starb und der Andere Jan. 379 den Thron bestieg. Aber die Synode von Rom hatte keine Veranlassung, sich an den Kaiser des Ostens zu wenden. Von einer röm. Synode von 378 wissen wir hingegen sonst nichts; wohl aber, dass 380, unter Betheiligung des Ambrosius, eine grosse Synode in Rom Statt fand, welche zuerst ein ausführliches Symbol über die Lehre vom h. Geist

zu führen über die immer mehr wachsende Verwirrung in der Kirche, und um strenge Ausführung der bereits bestehenden Gesetze zu bitten. Zahllose Bischöfe Italiens, schreiben die Synodalen, „bei dem erhabenen Heiligthum des apostolischen Stuhles“ versammelt, hätten darüber nachgedacht, was sie zum Nutzen der Kirche von den Kaisern erbitten sollten. Aber sie hätten gefunden, dass alles Nöthige bereits gewährt sei, wenn es nur zur Ausführung komme. Sie rügen dann die schon besprochenen Missstände in Rom und begehren, dass zur Hebung derselben die Gesetze der Kaiser streng gehandhabt werden möchten. Ausserdem aber beantragen sie, die Kaiser möchten gesetzlich anordnen, dass, wenn ein Bischof von Damasus oder von der ganzen Synode verurtheilt worden, derselbe aber seine Kirche behalten wolle, oder wenn er gar sich weigere, vor dem kirchlichen Gerichte zu erscheinen, er von den Staatsbehörden nach Rom berufen werde. Für den Fall, dass er in weiter Entfernung von Rom wohne, solle er statt dessen vor den Metropoliten beschieden werden; wenn er aber selbst Metropolit sei, möge er zum Erscheinen in Rom gezwungen werden, oder vor den Richtern, welche der Bischof von Rom bestimme. Nach geschehener rechtmässiger Absetsung sei derselbe dann in der Stadt, in welcher er Bischof gewesen, nicht länger zu dulden. Jeder Bischof aber, der in irgend einen Verdacht gerathen, möge das Recht erhalten, an den Bischof von Rom oder an eine Synode von wenigstens fünfzehn Bischöfen appelliren zu dürfen. Was Damasus selbst angehe, so möge der Kaiser ihm, der den andern Bischöfen dem Amte nach gleichstehe, sie aber durch den Vorrang des apostolischen Stuhles überrage, das Privilegium, von dem gewöhnlichen weltlichen Richter eximirt zu sein, welches die übrigen Bischöfe genössen, nicht vorenthalten. Derselbe sei ja durch die Kaiser selbst schuldlos befunden worden und habe sich ausserdem selbst dem Gerichte der Bischöfe unterworfen. Wenn die Angelegenheit des römischen Bischofes

---

entwarf. Dazu kömmt, dass Gratian und Valentinian in dem Rescripte sagen, vor 5 Jahren den B. von Puteoli abschlägig beschieden zu haben. Nun kamen sie erst 375 zur Regierung. Wahrscheinlich suchte jener Bischof gerade den Regierungswechsel zu seinen Gunsten auszubeuten.

nicht einer Synode anvertraut werde, gehöre sie allein vor das Forum des Kaisers. So habe auch Silvester, von den Donatisten verklagt, sich bei Constantin gerechtfertigt. Dann aber möge man unterscheiden: der Thatbestand könne von den Richtern erhoben werden; aber das Urtheil möge der Kaiser selbst fällen.

Der Schluss dieses Schreibens lässt vermuthen, wesshalb es nicht in der gewöhnlichen Form abgefasst ist und den Namen des Damasus an der Spitze trägt. Die „zahllosen Bischöfe Italiens“ reden von ihrem „Bruder Damasus“ wie von einem Dritten. Wie es scheint hatten die Umtriebe der Ursinischen Partei den Erfolg gehabt, dass die weltlichen Behörden in Rom, etwa ein neuer Stadtpräfect, die gegen Damasus erhobenen Anklagen von Neuem untersuchen wollten. Die Synode verlangt darum, dass, wenn die Untersuchung ungeachtet der frühern kaiserlichen wie bischöflichen Freisprechung wieder aufgenommen werden sollte, die Kaiser sich das Urtheil selbst vorbehielten. Dies Petitum scheint der hauptsächliche Zweck des Schreibens zu sein. Bei dieser Gelegenheit zählen die Bischöfe nur alle Missstände auf, welche durch die Vernachlässigung früherer kaiserlicher Gesetze in der römischen Kirche entstanden seien, und begehren strenge Durchführung der getroffenen Massregeln.

Was das Petitum bezüglich des Damasus angeht, so war es eigentlich die Consequenz der frühern Verfügungen. Damasus mit seiner Synode sollte über die andern Bischöfe richten, nicht eine weltliche Behörde. Er selbst konnte demnach auch nur von einer Synode gerichtet werden, nicht von dem weltlichen Gerichte. Wenn die römische Synode und somit auch Damasus selbst, mit dessen Einverständniss sie handelte, ausserdem, und zwar als höchste Instanz für den römischen Bischof den Urtheilsspruch des Kaisers ansah, so zeigt dies nur, wie abhängig damals schon die Kirche von den Kaisern war. Bei den gewöhnlichen Bischöfen war von dieser Instanz keine Rede, weil gemäss kaiserlichem Gesetze die römische Synode die letzte Instanz bilden sollte. Für den Bischof von Rom aber kam nach damaliger, von dem römischen Stuhle selbst getheilter Anschauung die letzte Instanz dem Kaiser zu. Nur wollte man nicht, dass der römische Bischof von den gewöhnlichen Richtern gerichtet

werden könne, denen seine von ihm zu richtenden Collegen entzogen waren. Besonders ist noch hervorzuheben, dass jetzt, da eine richterliche Ueberordnung des römischen Bischofes über die andern, wenn auch nur im Verein mit einer Synode anerkannt wurde, derselbe doch bloss ein Bischof ist wie die übrigen, nur ausgezeichnet als der Inhaber des (einzigen) apostolischen Stuhles, welcher im Occident bestand. Dass der römische Bischof von Niemanden könne gerichtet werden, wie es später hiess, war damals noch so unerhört, dass man sogar zwei Instanzen kannte, vor denen er sich eventuell verantworten musste: eine Bischofsversammlung und als die höhere der Kaiser, oder, wie die Synode analog der kirchlichen Einrichtung mit Bezug auf die Mehrzahl der Kaiser sagt, das Kaiserconcil (concilium Imperiale). Dies aber, wie die ganze kirchliche Rechtsordnung wird auf kaiserliche Gesetze gegründet, mit denen sich die Bischöfe freilich wie mit den kaiserlichen Entscheidungen nur so lange einverstanden erklärten, als sie ihren Wünschen entsprachen.

Gemäss den Wünschen der römischen Synode erliessen die Kaiser Gratian und Valentinian ein in ziemlich ungnädigem Tone gehaltenes Edict an den vicarius Urbis Aquilinus[1]). Sie erwähnen die gegen die Ursinische Partei erlassene Verfügung an Simplicius, tadeln die Saumseligkeit, mit welcher die Stadtbehörden gegen die Schismatiker und kirchlichen Rebellen verführen, indem sie die von der römischen Synode aufgeführten Fälle einzeln namhaft machen. Die Stelle, an der sie über Damasus reden, bestätigt die oben ausgesprochene Vermuthung, dass die Fahrlässigkeit der römischen Beamten gegenüber den Umtrieben der Ursinianer die Veranlassung zu dem römischen Synodalschreiben war. Die Kaiser klagen nämlich darüber, dass jene Partei, nachdem sie vergeblich gegen Damasus machinirt, gegenwärtig das Volk beunruhige, ohne dass die Behörden dagegen einschritten. Dem Aquilinus wird dann angedroht, wenn er die vorhin Genannten oder solche, die durch Synoden als Ruhestörer verurtheilt worden, noch ferner innerhalb des 100. Meilensteins dulde, oder die abgesetzten Bischöfe nicht aus ihren

1) Bei Coustant p. 525.

Städten vertreibe, werde er selbst wegen Gesetzesübertretung bestraft.

Hiermit war das Petitum der römischen Synode hinsichtlich des Damasus zugleich beantwortet. Die Kaiser fanden eine neue Untersuchung der gegen ihn erhobenen Anklagen überflüssig und bestanden einfach auf der Durchführung der gegen seine Widersacher getroffenen Massregeln. Auch den Wunsch der römischen Synode nach Erlass eines neuen Gesetzes befriedigten die Kaiser. Sie hatte vorgeschlagen, dass die weltliche Behörde gegen Jeden einschreite, der von Damasus oder ihr verurtheilt worden. Diese Anordnung wurde nun getroffen; nur mit dem Unterschiede, dass, während die Synode von dem Urtheil des Damasus oder dem ihrigen gesprochen hatte, die Kaiser verfügen, dass das Urtheil des Damasus mit dem Beirathe von fünf oder sieben Bischöfen oder das einer Synode durch die weltliche Behörde vollstreckt werden solle. Im Uebrigen stimmt die Verfügung mit dem Antrage der römischen Synode überein. Man ersieht aber aus jener Differenz, wie wenig gewillt die Kaiser waren, wichtige kirchliche Bestimmungen von dem Gutdünken Eines Mannes abhängig zu machen. Nur einer Synode wollen sie dieselben überlassen[1]).

---

1) Hier würde noch der Synode von Aquileja (381) zu gedenken sein, wenn das betreffende Schreiben, bereits von dem Jesuiten Chifflet für unächt erklärt, nicht allzu verdächtig wäre. Dasselbe (bei Mansi III, 621) steht mit drei andern Briefen derselben Synode hinter deren Akten in der Briefsammlung des Ambrosius (ep. 9—12). Sehr auffallend ist schon, dass die Synode drei gänzlich von einander getrennte Schreiben zu gleicher Zeit an die Kaiser geschickt haben soll, eins als Begleitschreiben der Akten, eins in Sachen des Ursinus, eins in Sachen der Zwistigkeiten in Alexandrien und Antiochien; ferner, dass die beiden ersten Schreiben auch an Theodosius, den Kaiser des Ostens, gerichtet sind; sodann, dass während Ursinus 381 sehr in den Hintergrund getreten war, gesagt wird, von ihm drohe der gesammten Kirche die grösste Gefahr; endlich, dass er der Verbindung mit den Arianern in Mailand beschuldigt wird, während in dem röm. Synodalschreiben Derartiges nicht erwähnt ist, sondern Ursinus als Verbannter in Gallien erscheint. Wollte man auch die röm. Synode ins J. 378 verlegen, so könnte doch nicht angenommen werden, dass nach dem energischen kaiserlichen Rescript die Lage des Ursinus sich so wesentlich verbessert hätte.

Man darf wohl annehmen, dass die Ursinianer und die übrigen nicht anerkannten kirchlichen Genossenschaften in der nächsten Zeit nach dem Erlass dieses Rescriptes in Rom einen schlimmen Stand hatten. Bald aber wandten sich die Verhältnisse für sie wieder zum Bessern, indem gegen das J. 382 Bassus, ein früherer Christ, die Stadtpräfektur übernahm. Ein gewisser Ephesius[1]) war nämlich, wie Faustin und Marcellin (n. 29) berichten, von einem Bischofe Taorgius für die „treugebliebenen" Katholiken in Rom zum Bischofe geweiht worden. Damasus, so erzählen sie, habe durch seine Anwälte ihn als Luciferianer vor den Gerichten verfolgt. Aber Bassus habe zuerst den bestehenden kaiserlichen Gesetzen die richtige Deutung gegeben, indem er sie nicht auf Katholiken, sondern bloss auf die Häretiker bezogen. Ephesius scheint dann von Rom aus als Ursinischer Bischof eine umfassende Missionsthätigkeit unter den luciferianisch gesinnten Katholiken entfaltet zu haben. In Eleutheropolis besucht er den Bischof Heraclidas und wird von diesem beauftragt, dem gleichgesinnten Kloster, dessen Vorsteherin Hermione war, und den übrigen Glaubensgenossen, namentlich der Familie des Tribunen Severus geistliche Stärkung zu bringen. Als er dann nach Afrika gegangen, erzählen jene römischen Presbyter, habe er sie (die Berichterstatter) mit den nöthigen Funktionen betraut. Aber da habe der antiluciferianisch gesinnte Bischof Turbo von Eleutheropolis endlich die Verfolgung gegen sie zur Ausführung gebracht, die schon längst gegen Ephesius im Werke gewesen sei.

So arbeiteten die beiden Parteien noch gegen einander, als im J. 383 Gratian, der Gönner des Damasus und seiner Gesinnungsgenossen, starb. Diese Gelegenheit scheinen Faustin und Marcellin, nunmehr die hervorragendsten Vertreter der Ursinischen Partei, benutzt zu haben, um bei Theodosius, dem Kaiser des Ostens sich Anerkennung zu verschaffen. Sie überreichten ihm die Bittschrift, deren Inhalt wir bei dieser ganzen Darstellung verwenden mussten. Am Schlusse derselben weisen

---

1) Mitunter hat man in diesem Namen einen Schreibfehler vermuthet für Euresius, der nach einer spätern kaiserlichen Verfügung nicht zu den „h. Bischöfen" gezählt werden sollte.

sie darauf hin, dass Bischöfe verschiedenster Richtung in der Kirche thatsächlich geduldet würden: Origenisten, Anthropomorphiten, Apollinaristen u. s. w. Sie aber, orthodoxe Katholiken, würden verfolgt. Möchten die Andern ihre prachtvollen, reich ausgestatteten Tempel behalten, sie würden schon zufrieden sein, wenn man sie nur dulde. Es ist bezeichnend, dass in der ganzen Bittschrift mit keinem Worte des Ursinischen Schisma's gedacht wird. Die Bittsteller geriren sich lediglich als die strenggläubigen, kirchlich consequenten und characterfesten Katholiken, die von andern, im Uebrigen orthodoxen Katholiken, nur wegen ihrer strengen Grundsätze verfolgt würden. Sie scheuen sich nicht, als Anhänger Lucifers von Cagliari sich zu bekennen, lehnen aber die Benennung Luciferianer ab, weil man in dieser Weise Sectirer zu bezeichnen pflege, während jener Bischof nichts anderes als ein strenggläubiger Katholik gewesen sei. Indem sie Theodosius ihre Angelegenheit in dieser Weise vorstellten, konnten sie eher hoffen, als rechtmässige Katholiken anerkannt zu werden, als wenn sie sich als die Anhänger eines längst überwundenen und vertriebenen römischen Gegenbischofes geberdeten. Damit ihre Eingabe desto mehr Nachdruck erhielte, begaben sie sich selbst nach Konstantinopel, vermuthlich um sie persönlich dem Kaiser zu überreichen (n. 3).

Ihre Hoffnung wurde nicht getäuscht. Theodosius verfügte, dass die Bischöfe Gregorius in Spanien und Heraclidas im Orient als rechtmässig anerkannt und sammt ihren Gesinnungsgenossen vor allen Anfeindungen von Staats wegen geschützt werden sollten.

Nachdem Faustin und Marcellin 383 oder 384 diesen augenblicklichen, aber nicht dauerhaften Sieg errungen, erstarkte ihre Hoffnung von Neuem, allenthalben, namentlich in Rom dem verhassten Damasus gegenüber immer mehr Boden zu gewinnen. Zum Zwecke der Agitation, wie es scheint, verfassten sie dann ihren libellus precum, indem sie die Bittschrift und die Verfügung des Kaisers Theodosius mit der (oben benutzten) Einleitung über die Entstehung und den anfänglichen Verlauf des Ursinischen Schisma's begleiteten. Wenn hierbei der Unterschied zwischen der Bittschrift und der Einleitung sehr scharf hervortritt, dass jene nur allgemein von den rigoristischen Grundsätzen

Lucifers, diese von dem Ursinischen Schisma redet, so setzt dies eben das schlaue Verfahren der Bittsteller in ein helles Licht. Was sie vom Kaiser auf Grund jener allgemeinen Vorstellungen erlangt hatten, wurde nun bestimmt zu Gunsten der Ursinischen Partei von ihnen geltend gemacht. Welchen Erfolg diese Schrift und die damit verbundene Agitation gehabt habe, ist unbekannt. Nur so viel ist sicher, dass das Schisma bis zu dem Tode des Damasus (384) nicht erlosch, sondern bei der Wahl seines Nachfolgers wieder, wenn auch erfolglos, aufzuleben drohte.

XXXI.

Fortgesetzter Kampf gegen die Arianer und Apollinaristen.

Damasus entfaltete inzwischen als Bischof von Rom eine reiche und glänzende Thätigkeit. Zunächst musste er wieder Stellung nehmen zu den christologischen und trinitarischen Streitigkeiten, welche unausgesetzt den Orient in Bewegung hielten. Im Abendlande hatte der Arianismus seine Hauptstütze an den mehr genannten Bischöfen Ursacius und Valens und an Auxentius von Mailand gefunden. Aus Gallien und dem Gebiete von Venedig gelangten beunruhigende Gerüchte über die Wirksamkeit des Auxentius nach Rom. Damasus sah sich dadurch veranlasst, ein (aus 90 oder 93 Bischöfen verschiedener Provinzen bestehendes) Concil in Rom zu halten, wo Auxentius und seine Gesinnungsgenossen excommunicirt, und die Beschlüsse von Rimini für ungültig erklärt wurden, welchen weder der römische Bischof noch andere zugestimmt hätten. Die Synode, Damasus an der Spitze, richtet dann ein Synodalschreiben an die Bischöfe Illyriens. Der Glaube der Väter, heisst es in demselben, müsse aufrecht erhalten bleiben. Alle Bischöfe des Reiches müssten im Glauben übereinstimmen. Umsonst habe man versucht, zu Rimini den Nicänischen Glauben umzustossen. Die Zahl der dort Versammelten dürfe nicht irre führen. Denn die dort Betrogenen hätten später widerrufen. Die das Nicänum nicht anerkennten, seien ihrer Stellen zu entsetzen. Die Illyrischen Bi-

schöfe möchten ihrer Seits zu diesem Synodalschreiben schriftlich ihre Zustimmung zu erkennen geben[1]).

Wann diese Synode gehalten wurde, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Jedenfalls nicht vor 368, da in dieser Zeit Damasus vollauf noch mit Ursinus und seiner Partei beschäftigt war. Auch die Versammlung italienischer Bischöfe in Rom, von welcher Faustin und Marcellin reden, und welche wohl in das J. 368 fiel, da Ursinus erst Ende 367 definitiv die Stadt verliess, ist nicht mit jener Synode zu identificiren. So kann diese denn frühestens 369 Statt gefunden haben. Sicher auch nicht viel später. Denn der 373 gestorbene Athanasius stand noch in jener Angelegenheit mit Damasus in Correspondenz. Er schreibt nämlich an die Afrikaner, er habe mit der ägyptischen Synode von 90 Bischöfen Damasus auf die kirchlichen Vergehen des Auxentius aufmerksam gemacht und ihm dann wegen der Verurtheilung der Arianer auf der römischen Synode seine Glückwünsche ausgesprochen, zugleich aber auch seine Verwunderung, dass Auxentius noch immer nicht abgesetzt und aus seiner Kirche vertrieben sei[2]). Desgleichen schreibt er an Epictet (n. 1), auf Synoden in Gallien, Spanien und zu Rom seien die Arianer,

1) Bei Sozom. VI, 23 cf. Theod. II, 17. Der etwas abweichende lat. Text bei Mansi III, 455. Derselbe hat im Laufe der Zeit Veränderungen erlitten. Bei der Erwähnung der 318 Bischöfe in Nicäa wird, was im Griech. fehlt, und sonst nie geschieht, beigefügt: atque ex urbe sanctissimi episcopi urbis Romae directi, um der Anwesenheit der röm. Legaten besonderes Gewicht beizulegen. Ausserdem wird, während der gr. Text sich begnügt, die Ungültigkeit der Beschlüsse von Rimini durch den später erfolgten Widerruf zu motiviren, der Satz zwischeneingeschoben: cum constet, neque Romanum episcopum, cuius ante omnes fuit expetenda sententia, neque Vincentium, qui tot annos sacerdotium illibate servavit, neque alios huiusmodi statutis consensum aliquem commodasse. Endlich wird gesagt, das Concil von Nicäa habe die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes festgestellt, während der gr. Text richtig nur von den beiden ersten Personen das Nicänum reden lässt und dann beifügt, der h. Geist sei desselben göttlichen Wesens. War demnach auch der Brief ursprünglich lat. geschrieben, so ist doch der gr. Text authentischer, als der gegenwärtige lat. Text, der von tendenziösen Aenderungen nicht freigesprochen werden kann.

2) Ad Afros n. 10.

nämlich Auxentius, Ursacius, Valens und Cajus aus Pannonien verurtheilt worden[1]). Ja, schon vor 371 muss die römische Synode Statt gefunden haben. Denn ohne Zweifel mit Bezug auf sie schreibt in diesem Jahre Basilius von Cäsarea in Kappadocien an Athanasius (ep. 66), wenn die Occidentalen denselben Eifer, den sie gegen den einen oder andern Arianer im Abendlande an den Tag gelegt hätten, auf die orientalische Kirche ausdehnen wollten, so würde das sehr nützen. Jene Synode wird darum 369 oder 370 gehalten worden sein.

Zahlreiche Hülferufe schickte nämlich in dieser Zeit Basilius nach dem Abendland hinüber, da Verwirrung und Kampf die morgenländische Kirche völlig zu vernichten drohte. Selbst die Bestgesinnten unter den dortigen Bischöfen wussten sich in dem Labyrinth von trinitarischen und christologischen Formeln kaum mehr zurecht zu finden, mit denen Synoden und Theologen die Kirche überflutheten. Glaubte Jemand glücklich der Scylla aller arianischen und arianisirenden Dogmen entronnen zu sein, so gerieth er in die Charybdis des Sabellianismus und seiner zahlreichen Abarten. So kam es, dass der Eine von dem Andern der Häresie verdächtigt wurde, und Niemand mehr recht wusste, ob er mit diesem oder mit jenem Bischofe ungefährdet in kirchliche Gemeinschaft treten könne. Unter diesen Umständen blieb nichts übrig, als die Blicke nach dem Abendlande zu wenden, um durch die Zustimmung der occidentalischen Bischöfe die eigene Autorität zu verstärken. Rom als das Haupt des Occidents war denn natürlich wieder der Vorort, bei dem man

1) Mitunter hat man, wie noch Jaffé Regesta p. 19 angenommen, die Sache des Auxentius sei auf zwei römischen Synoden verhandelt worden, weil Ath. in jenem Briefe seine Verwunderung darüber äussert, dass Auxentius noch nicht abgesetzt und vertrieben sei, während er von einer Excommunication der Uebrigen spricht, und in dem andern Briefe Alle als Verurtheilte bezeichnet. Aber sonst weiss man nur von Einer Synode, und Ath. meint mit jener Aeusserung nur, Auxentius sei trotz seiner Verurtheilung immer noch im Amte. Diesen Vortheil hatte Auxentius wohl seinem Ansehen bei Hofe zu verdanken. Bower Hist. der Päpste I, 284 hat den Brief an Epictet ausser Acht gelassen und die andere Aeusserung des Ath. dahin gedeutet, als ob die röm. Synode nur Ursacius und Valens verurtheilt, aber aus Furcht vor dem Hofe den Auxentius gar nicht erwähnt hätte.

Hülfe suchte. Daran aber dachte man selbst zu dieser Zeit der schwersten Noth im Orient nicht, dass der römische Bischof kraft seiner Machtvollkommenheit alle kirchlichen Streitfragen endgültig entscheiden könne. War er über Personen und Zustände nicht gut unterrichtet, so scheute man sich nicht, sein Urtheil als der Wahrheit zuwider ohne weitere Umstände zu verwerfen. Und nicht seine Zustimmung allein suchte man, als hätte sein Votum eine ganz eigenartige, von dem Votum aller andern Bischöfe wesentlich verschiedene Bedeutung gehabt. Vielmehr war es die Absicht der das Nicänum vertheidigenden orientalischen Bischöfe, auf das Zeugniss des ganzen, vom Arianismus fast unberührt gebliebenen Abendlandes sich berufen zu können. Ausdrücklich legen sie Gewicht darauf, dass der ganze Theil der Kirche, in welchem die apostolische Ueberlieferung nicht solchen Stürmen ausgesetzt gewesen sei, wie im Orient, auf ihrer Seite stehe, und dass sie durch die Zustimmung der abendländischen Bischöfe mit einer erdrückenden Majorität bischöflicher Stimmen den Arianern gegenüberständen.

Darum schreibt Basilius in dem bereits angeführten Briefe (ep. 66) an Athanasius, bei der gegenwärtigen grossen Verwirrung der orientalischen Kirche laste zwar der grösste Theil der Sorge auf seinen, des Athanasius Schultern. Aber er wisse doch längst, dass das einzige Heilmittel für sie die Uebereinstimmung mit den Bischöfen des Occidentes sei. Wollten diese ihren Eifer auf den Orient ausdehnen, so würde das sehr förderlich sein, indem der Kaiser die Meinung der Menge achten, das Volk aber überall den Occidentalen ohne Widerspruch folgen würde. Dies zu Stande zu bringen, sei aber Athanasius der geeignetste Mann. Er möge darum einige tüchtige Geistliche seiner Kirche an die occidentalischen Bischöfe abordnen. Für die andern Angelegenheiten der orientalischen Kirche (d. i. die Beilegung des Schisma's in Antiochien) sei die Hülfe Mehrer und die Herüberkunft der Occidentalen nach dem Orient erforderlich. Keine Kirche besitze solche Vorzüge wie die von Antiochien; wäre sie zur Eintracht zurückgekehrt, so könnte sie als erstarktes Haupt der ganzen Kirche Gesundheit verleihen [1]).

1) Wie eifrig würde man diesen Satz wieder in bekannter Weise

Ein gewisser Silvanus, als Gesandter nach Rom geschickt, hatte auch den Auftrag erhalten, über das Schisma zwischen Paulin und Meletius zu Antiochien die Meinung der Occidentalen zu hören. Ohne eigene Kenntniss der Sache entschied man in Rom, wie es scheint, gemäss dem erstatteten Berichte. Denn Basilius schreibt (ep. 67) wieder an Athanasius, einem durch Silvanus überbrachten Briefe gemäss seien die Occidentalen seiner Anerkennung des Meletius beigetreten.

Ein zweiter Gesandter, den die Orientalen nach Rom schickten, war Dorotheus. Derselbe sollte in Rom veranlassen, dass einige italienische Bischöfe persönlich in den Orient kämen, um dort die Ruhe herzustellen. Basilius wünschte, dass Meletius von Antiochien ihm bestimmte Aufträge und Instructionen mitgebe in Betreff seines Streites mit Paulin um den bischöflichen Stuhl (ep. 68). Ausführlich schreibt Basilius (ep. 69) über diese Gesandtschaft an Athanasius. Nachdem er dessen Eifer für jede Kirche wie für seine eigene, und ihn selbst als seinen Rathgeber und Führer und als das Haupt Aller gepriesen, theilt er ihm mit, Dorotheus habe er zu ihm geschickt, dass er von ihm, dem Erfahrensten und am meisten mit dem h. Geist Erfüllten Aufträge nach Rom entgegennehme. Er möge ihm einen Brief mitgeben und einige Reisegefährten zugesellen. Er selbst habe dem Bischof von Rom geschrieben, er möge sich doch um die Angelegenheiten des Orients bekümmern, und, da es umständlich sei, erst eine Synode zu berufen, auf seine eigene Autorität hin Einige herüberschicken, welche die Unruhestifter zurecht wiesen. Er habe den Wunsch geäussert, diese möchten dann auch die Akten aller nach dem Concil von Rimini geschehenen Verhandlungen mitbringen, damit niedergeschlagen werde, was nur durch Gewalt eingeführt worden sei. Die Legaten sollten still über's Meer kommen, um die Feinde des Friedens zu überraschen. Einigen, fährt Basilius fort, scheine auch nöthig, dass die Occidentalen den Marcell von Ancyra verurtheilten. Die Arianer wüssten sie nicht stark genug zu verdammen; aber gegen Marcell sagten sie nichts. Sie würden sogar beschuldigt, dass sie

---

römischer Seits zu verwerthen suchen, wäre hier von Rom statt von Antiochien die Rede!

von Anfang an mit ihm kirchliche Gemeinschaft gepflogen hätten. Auch über diesen Punkt müssten sie sich äussern. Es sei zu wünschen, dass Dorotheus seine Reise sofort antrete, dass wenigstens im nächsten Jahre das Ziel seiner Mission erreicht werde. Athanasius möge dann sorgen, dass, wenn die Occidentalen kämen, sie keine Trennung herbeiführten, sondern Einigung.

In dem Briefe aber, welchen Basilius dem Dorotheus nach Rom mitgab, schrieb er an Damasus (ep. 70)[1]), ungeachtet der weiten Entfernung müssten sie doch im Leibe Christi mit einander vereinigt sein. Der ganze Orient, von Illyrien bis Aegypten, werde von den gefahrvollsten Stürmen bedroht. Die orthodoxen Bischöfe seien entfernt, und der Arianismus herrsche. Als die einzig mögliche Linderung dieser Uebel habe man seinen, des Damasus Besuch erwartet. Eine kurze Zeit lang habe man sich getröstet gefühlt durch die Nachricht, er werde selbst in den Orient kommen. Nun, da man diese Hoffnung aufgegeben, werde er brieflich aufgefordert, dem Orient zu Hülfe zu eilen und Einige herüberzuschicken, welche die Ruhe herstellten, oder denen man wenigstens die Ruhestörer nennen könnte, damit die Occidentalen wüssten, mit welchen Bischöfen im Orient sie in kirchlichen Verkehr zu treten hätten. Das Verlangen nach Hülfe vom Occident, bemerkt Basilius zum Schlusse, sei den Orientalen nicht neu. Ehemals habe der römische Bischof Dionysius auch einen Brief an die Kirche von Cäsarea geschickt und mehre Gesandte, welche die Gefangenen loskaufen sollten. Jetzt seien die Zustände im Orient aber weit schlimmer als damals, weil es sich nicht um irdische Unfälle, sondern um Häresie handle. Wenn nicht bald Hülfe komme, werde das Uebel Alles verschlungen haben.

Die Mission des Dorotheus hatte keinen andern Erfolg, als dass seine Auftraggeber als orthodox und rechtmässig anerkannt wurden, und das römische Synodalschreiben an die Illyrischen Bischöfe gegen Auxentius, Ursacius und Valens zur

---

1) Wenn hier Damasus mit „Vater“ angeredet wird, so liegt darin nichts Besonderes. Ep. 82 redet Basilius so auch den Athanasius an, und nennt ihn wieder so ep. 90. Als angesehener und betagter Bischof wurde auch Hosius manchmal als „Vater der Bischöfe“ bezeichnet.

Befestigung der Rechtgläubigkeit auch in den Orient gelangte. Dem Dorotheus wurde zur Begleitung von Rom aus der Diakon Sabinus mitgegeben. Das genügte nun Basilius, dem damaligen Führer der Nicänischen Partei, nicht. Von Neuem schrieb er 372 an Meletius von Antiochien (ep. 89), er sende ihm den Dorotheus wieder zu; wenn er es für nöthig halte, den Occidentalen abermals zu schreiben, möge er ihm einen Brief dictiren. Zugleich meldet er, der Diakon Sabinus habe bereits Briefe von ihm an die Bischöfe von Illyrien, Italien und Gallien. Aber es sei doch nothwendig, dass ein amtliches Synodalschreiben an dieselben abgehe; Meletius möge für die Entwerfung eines solchen Sorge tragen.

Von den Briefen, deren Basilius hier gedenkt, ist einer an die „occidentalischen Bischöfe" gerichtet (ep. 90). Der Verfasser spricht in demselben seine Freude aus über das Zeugniss des gesunden Glaubens und des Festhaltens an der apostolischen Ueberlieferung, welches in dem römischen Synodalschreiben [von 369 oder 370] vorliege, das sie dem Athanasius zugeschickt, und das er von diesem erhalten habe. Auch sei er durch den Bericht des Sabinus über den vortrefflichen Zustand der abendländischen Kirche sehr getröstet worden. Er habe denselben beauftragt, das fortdauernde Elend der orientalischen Kirche ihnen wahrheitsgemäss zu schildern. Hieran knüpft dann Basilius selbst eine kurze, aber ergreifende Darstellung der Zustände im Orient an: Alles sei ermattet, die Kirche befinde sich wie ein Schiff auf hoher See im Sturme. Die Occidentalen möchten Erbarmen üben, nicht wegen der grossen Entfernung sich als von ihnen Getrennte betrachten, sondern wegen der Gemeinschaft des h. Geistes sie aufnehmen zur Harmonie Eines Leibes. Das Elend der orientalischen Kirche sei der ganzen Welt bekannt. Die Dogmen der Väter, die apostolischen Ueberlieferungen würden verachtet, und Neuerungen herrschten. Redekunst und Weltweisheit würden höher geachtet als Theologie. Die Hirten seien vertrieben, und Wölfe zerrissen die Heerde. Die Kirchen hätten keine Prediger mehr. Die Einöden hallten wieder von Klagen. Nachdem der Verfasser nochmals flehentlich die Orientalen um Unterstützung angerufen, schliesst er mit der Erklärung, zu Allem, was sie kanonisch vollzogen [in Sachen

des Auxentius, Ursacius und Valens], gebe er seine Zustimmung.

Einen zweiten Brief hatte Basilius an den illyrischen Bischof Valerian gerichtet, welcher ihm das römische, an ihn und seine Collegen in Illyrien adressirte Synodalschreiben überschickt (ep. 91). Er antwortet ihm durch Sabinus und äussert, wenn das Weltende nicht bald eintrete, müssten sie durch Hülfeleistuug in den gegenwärtigen Stürmen dem Orient zu vergelten suchen, dass sie, die Occidentalen von dort das Christenthum empfangen hätten.

Das an die Illyrischen Bischöfe gerichtete und von diesen in den Orient gesandte römische Synodalschreiben wurde aber ausserdem nach dem Wunsche des h. Basilius vom Orient aus amtlich und synodaliter beantwortet. An die Bischöfe Italiens und Galliens schrieben Meletius von Antiochien, Eusebius von Samosata, Basilius u. s. w., sie hätten schon lange gehofft, vom Occident her Hülfe zu erhalten; aber leider noch immer vergebens. Sabinus werde ihnen die Zustände im Orient schildern. Sie möchten doch alle Saumseligkeit ablegen, nicht die weite Entfernung, keine Sorgen um die eigenen Angelegenheiten, nicht sonst etwas Menschliches in Erwägung ziehen. Von Illyrien bis zur Thebais herrsche die Häresie. Nach einer nähern Beschreibung der Zustände flehen die Orientalen, die Abendländer möchten doch schleunigst hinkommen, ehe sie gänzlich zu Grunde gingen. Sie sollten den Glauben nicht dort völlig verschwinden lassen, wo er entstanden sei. Was sie zu thun hätten, brauchten sie ihnen nicht zu sagen, der h. Geist werde es ihnen schon mittheilen. Aber schleunigst möchten sie kommen, und zwar in grösserer Zahl, um eine grosse Synode im Orient möglich zu machen, welche nicht bloss durch die Ehrwürdigkeit der Absendenden, sondern auch durch die Zahl ihrer Mitglieder Autorität bekomme. Das Bekenntniss von Nicäa müsse wieder zur Herrschaft gelangen und, das Schlimmste von Allem, die Trennung unter den Rechtgläubigen selbst aufgehoben werden. Dazu bedürften sie im Orient ihrer Unterstützung, dass sie den apostolischen Glauben bekennend und jede Trennung aufgebend, sich der Autorität der Kirche unterwürfen. Auch sie bekennten sich zu dem Glauben der Apostel

und zu Allem, was in dem römischen Synodalschreiben kanonisch und gesetzmässig festgestellt sei.

Ungeachtet aller dieser Hülferufe kam es nicht zu der von den Orientalen gewünschten Synode. Man scheint in Rom eine gewisse Furcht gehabt zu haben, sich in die endlosen und unentwirrbaren Streitigkeiten der orientalischen Kirche zu mischen. Wie leicht konnte man, mit den dortigen Personalien unbekannt, durch scheinbar orthodoxe Glaubensformeln getäuscht, einen Fehlgriff begehen, der die schlimmsten Verwicklungen im Gefolge hatte. Dass aber der römische Bischof sich etwa als Oberhirt oder oberster und unfehlbarer Lehrer der ganzen Kirche für verpflichtet gehalten hätte, im Orient einzuschreiten, davon war natürlich keine Rede. Unaufhörlich dringt der Nothschrei der Orientalen an das Ohr des Damasus. Die Kirche des Ostens wird als dem Untergange nahe dargestellt. Man bittet und beschwört ihn, doch selbst herüberzukommen oder Andere zu senden. Aber Niemand, weder die Flehenden, noch er selbst, der Unerbittliche, denken an die durch das kirchliche oder gar göttliche Gesetz vorgeschriebene Ausübung eines Aktes päpstlicher Jurisdiction. Die Orientalen appelliren nur an die Liebe und das Mitleid ihrer abendländischen Brüder, also in erster Linie des Bischofes von Rom, um durch deren unparteiische und unverdächtigte Stimme die eigene zu verstärken. So wenig denken sie dabei an eine Unterordnung aller Theile der Kirche unter den „Papst“, dass sie die Occidentalen ausdrücklich bitten, sich nicht durch die weite Entfernung abhalten zu lassen, sondern sich der Einheit des Leibes Christi zu erinnern. Der römische Bischof aber freute sich nicht dieser ihm so dringend entgegen gebrachten Gelegenheit, in weiter Ferne Jurisdictionsakte zu üben oder dogmatische Entscheidungen zu erlassen, sondern hielt zurück, um nicht schliesslich selbst der Gemeinschaft mit Häretikern oder der Anerkennung verwerflicher Glaubensformeln beschuldigt zu werden. Von einer wie richtigen Ahnung er dabei geleitet wurde, sollte er kurze Zeit nachher erfahren. Denn sobald er sich um den Antiochenischen Streit bekümmerte, machte er Fehlgriffe und verwickelte sich in der unangenehmsten Weise.

Die stets wachsende Noth trieb inzwischen die Orientalen

zu unaufhörlicher Erneuerung ihrer Bitten. So meldet im J. 373 Basilius wieder dem Meletius von Antiochien (ep. 120), Eusebius von Samosata wünsche, dass wieder an die Occidentalen geschrieben werde. Er sende ihm durch den Presbyter Sanctissimus einen Entwurf, den er nach Belieben modificiren und dann zurückschicken möge, damit der Brief von allen Gesinnungsgenossen unterzeichnet, durch Jemanden in den Occident überbracht werde.

Der Aufenthalt des Sanctissimus in Antiochien verzögerte sich, und Basilius sah sich darum veranlasst, in der eben erwähnten Angelegenheit nochmals an Meletius zu schreiben (ep. 129). Wenn Meletius noch einen Brief für nöthig halte, äussert er, so möge er ihn aufsetzen, damit Alle ihn unterzeichneten. Er selbst, so bemerkt er mit nicht verkennbarem Unwillen, habe nichts an die Occidentalen zu schreiben. Das ihm nöthig Scheinende habe er bereits geschrieben, und zu überflüssigem Schreiben sehe er sich nicht veranlasst. Für nöthig aber habe er gehalten, ihnen zu schreiben, dass sie Niemanden aus dem Orient aufnehmen sollten, ohne zu wissen, mit wem sie es zu thun hätten, sondern nur mit dem in kirchliche Gemeinschaft treten, der in Wahrheit, nicht bloss scheinbar orthodox sei. Wie sie es aber machten, werde es sich herausstellen, dass sie mit gegenseitig sich bekämpfenden Parteien zu gleicher Zeit Gemeinschaft hätten, indem mit denselben dogmatischen Formeln oft ein verschiedener Sinn verbunden werde. Damit die Häresie nicht gekräftigt werde, habe er die Occidentalen darauf aufmerksam machen müssen, dass verschiedene Parteien im Orient sich auf die von ihnen empfangenen Briefe stützten, und dass sie in Zukunft vorsichtiger sein sollten, sowohl in persönlichen als brieflichen Verkehr mit denen zu treten, die sich an sie wendeten.

Auch andere Parteien als die des Basilius hatten sich also inzwischen an die Occidentalen gewandt, und Anerkennungsschreiben von ihnen empfangen. Das war natürlich das Gegentheil von der Hülfe, die Basilius aus dem Abendlande erwartete: statt einer Bekämpfung eine Bekräftigung der Häresie. Die Occidentalen liessen sich nun natürlich eine solche Censur von Basilius nicht ohne Weiteres gefallen, und so ergab sich

denn zwischen ihm und Rom eine kleine Spannung. Wie es scheint, handelt es sich schon hier um die Anerkennung, welche Paulin von Antiochien in Rom fand gegenüber seinem, von den Orientalen anerkannten Nebenbuhler Meletius. Dieser war nämlich an die Stelle des von den Arianern verbannten Eusthatius getreten und anfänglich wenigstens selbst einer zu laxen Haltung dem Arianismus gegenüber verdächtig. Paulin dagegen, der Bischof der Eusthatianer, kam bei seinen Gegnern in den Verdacht des Sabellianismus, da er zwischen ὑπόστασις und οὐσία nicht unterschied, Wesen und Person also in der Gottheit zu identificiren schien[1]).

Basilius meldet nun dem Eusebius von Samosata (ep. 138), der (zu der Partei Paulins gehörende) Presbyter Evagrius von Antiochien, der mit nach Rom gegangen, sei von dort zurückgekehrt. Derselbe habe den nach Rom geschickten Brief wieder mitgebracht, mit dem Bemerken, er gefalle dort nicht. Man verlange daselbst ein Schreiben, welches wörtlich mit dem von ihnen aufgesetzten übereinstimme; ausserdem die baldige Abfertigung einer Gesandtschaft, damit man eine gute Gelegenheit habe, persönlich nach dem Orient zu kommen. Man hatte in Rom also auch mit den Anhängern Paulins angeknüpft, und da eine Entscheidung länger nicht mehr hinauszuschieben war, wollte Damasus als Richter über beide Parteien auftreten und stellte darum seinerseits Bedingungen und Forderungen auf, welchen Basilius und seine Gesinnungsgenossen sich unterwerfen sollten. Vermuthlich hatte Paulin eine demüthigere und anerkennendere Sprache Rom gegenüber geführt als Basilius, und sollte seine Ergebenheit gegen den römischen Stuhl nun durch die Anerkennung seiner Rechtmässigkeit belohnt werden.

Das Schreiben nämlich, für welches die Römer die Zustimmung des Basilius verlangten, war wahrscheinlich die von einer dogmatischen Auseinandersetzung begleitete, noch etwas unbe-

---

1) Hieronymus, Anfangs schwankend, hielt sich später, wie wir hören werden, an das Urtheil der Occidentalen. Er berichtet darum auch Chron. ad a. 364 ff., Paulin sei der B. der Katholiken, Meletius durch die arian. Gemeinschaft befleckt, und [völlig unrichtig] hernach sogar selbst semiarianisch gewesen.

stimmt gehaltene Erklärung zu Gunsten der Paulinianischen Partei. Und man wird wohl nicht fehlgreifen, wenn man in einem noch unter den Briefen des Damasus erhaltenen Fragmente ein Stück jenes Schreibens vermuthet[1]). In demselben wird hervorgehoben, drei Personen Einer Macht, Einer Majestät, Einer Usia seien in der Gottheit zu bekennen, welche nicht in sich zurückkehrten oder verringert würden, wie Viele lästerten, sondern immer blieben. Auch gebe es bei ihnen keine verschiedenen Grade von Macht, und keine verschiedenen Zeiten des Ursprungs; noch sei Einer hervorgegangen (prolativus [προφορικός, wie Photin lehrte]), so dass ihm das Gezeugtsein nicht zukomme, oder unvollkommen, so dass ihm die Natur des Vaters oder die Fülle der Gottheit fehle; noch sei der Sohn (dem Vater) unähnlich (dissimilis — das griechische ἀνόμοιος) im Werke, oder in der Macht, oder überhaupt; noch sei er anderswoher als aus Gott geboren, noch ein falscher Gott vom wahren Gott, sondern wahrer vom wahren, wahres Licht vom wahren Lichte, nicht verringert oder verschieden. Der Eingeborene habe den Glanz des ewigen Lichtes, weil nach der Ordnung der Natur das Licht nicht ohne Glanz, und der Glanz nicht ohne das Licht sein könne; auch sei er das Bild des Vaters, so dass, wer ihn sehe, den Vater sehe. Unserer Erlösung halber sei er aus der Jungfrau hervorgegangen, so dass er als ganzer (perfectus) Mensch für den ganzen (perfectus) Menschen, der gesündigt hatte, geboren worden. Darum sei zu bekennen, dass der Sohn Gottes auch einen ganzen Menschen (perfectum hominem) angenommen habe[2]). Auch der h. Geist sei als unerschaffen, und von Einer Majestät, Einer Usia, Einer Macht mit dem Vater und dem Herrn Jesus Christus anzuerkennen. Denn der dürfe nicht als Geschöpf injuriirt werden, der gesandt worden, um zu schaffen,

1) Ep. II, fragm. 1.

2) Im Widerspruch mit dieser Lehre steht ein ohne Zweifel erst im Kampfe gegen die Nestorianer dem Damasus angedichtetes Bekenntniss (bei Mösinger Monum. Syr. t. II. Oenip. 1878, p. 7), in welchem es heisst: „wer sagt, Christus sei vollkommener Gott und vollkommener Mensch, so dass er die Natur Gottes und die Natur des Menschen als unterschieden behandelt, nicht aber, er sei die Eine Natur Gottes, welche Mensch wurde in vollkommener Weise, der ist ein Ketzer".

der mit der Schöpfung und der Nachlassung der Sünden zu thun habe[1]). Das, geliebteste Brüder, erklärt Damasus, vermuthlich mit einer römischen Synode, der zweiten, die er hielt (374), ist unser Glaube. Wer dem folgt, ist unser Genosse. Ein verschiedenfarbiger Körper entstellt die Glieder. Denen gewähren wir Gemeinschaft, welche in allem diese unsere Sentenz anerkennen. Fern sei es, den reinen Glauben mit verschiedenen Farben aufzuflicken. Ausserdem ermahnen wir zu verhüten, dass die kanonische Ordnung bei der Ordination der Priester oder Kleriker vernachlässigt oder deren Uebertretern leicht Gemeinschaft gewährt werde. Das war unserm Urtheil gemäss einzuschärfen. Was übrigens die Abwehr der Beleidigungen Ew. Liebden betrifft, so versäumte unser Bruder Dorotheus nicht, Alles mit Interesse auseinanderzusetzen, noch liessen wir, wie er bezeugen kann, es an Anstrengungen fehlen.

Dieser Brief enthielt, wie es scheint, eine Zurechtweisung für Basilius. Zunächst forderte man von ihm und den Meletianern die Unterzeichnung des hier entwickelten Glaubensbekenntnisses, weil diese durch die Paulinianer auch in Rom als der Hinneigung zum Arianismus verdächtigt worden waren. Da auch die apollinaristische Lehre im Orient, besonders in Antiochien blühte und gerade durch den Meletianischen Presbyter Vitalis vertreten war, wollte man auch in diesem Betracht sich der Orthodoxie der Meletianer vergewissern. Dann werden sie ermahnt, die kanonischen Gesetze über die Ordination zu achten, d. h. indirect im vorliegenden Falle, den Paulinus als Bischof von Antiochien anzuerkennen. Dorotheus scheint die Partei des Basilius in Rom vertreten zu haben, wurde aber dann mit der Versicherung, dass man dieselbe gegen alles Unrecht in Schutz nehmen werde, abgefertigt.

---

1) Auf diese Entscheidung scheint sich auch zu beziehen, was Sozomenus (VI, 22) berichtet: als die Frage wegen des h. Geistes im Orient erhoben worden, habe der B. von Rom dorthin geschrieben, man müsse mit dem Occident die drei göttlichen Personen als gleichwesentlich bekennen. Wenn er aber dann weiter bemerkt, Alle hätten sich bei dem einmal von der röm. Kirche abgegebenen Urtheil beruhigt, und es habe geschienen, als ob jener Streit zu Ende sei, so ist das unrichtig. Auf die Macedonianer hat die römische Entscheidung keinen Eindruck gemacht.

Aus einem spätern Briefe des **Basilius** (ep. 266) an Petrus von Alexandrien erfahren wir noch, dass Dorotheus in der Verhandlung, welche er auf der Synode von Rom vor Damasus mit Petrus über die Streitfrage in Betreff des Meletius und Paulinus führte, die Sanftmuth nicht bewahrt hatte, weil Meletius und Eusebius von Samosata in Rom zu den Arianern gerechnet wurden, während Basilius ihnen das Zeugniss ausstellt, dass sie zu den eifrigsten Vertheidigern des wahren Glaubens gehörten.

Aus dem beabsichtigten Besuch der Occidentalen im Orient wurde nichts, vermuthlich weil unter solchen Umständen Basilius und seine Partei keinen Werth mehr auf denselben legten. Aber durch die Parteinahme Roms für Paulinus wuchs im Orient Unsicherheit und Entzweiung immer mehr. Dem Presbyter Evagrius äussert **Basilius** (ep. 156) sein Bedauern, dass er mit Dorotheus keine kirchliche Gemeinschaft haben wolle. Er wisse Niemanden, den er zuverlässig in den Occident schicken könne; wenn sie (in Antiochien) Jemanden hätten, der werde dann auch wohl wissen, an wen er sich zu wenden habe, welchen Zweck er verfolge, und von wem und was für Briefe er mitnehmen solle. Er habe nur den Wunsch, unter die Siebentausend gerechnet zu werden, die ihr Knie vor Baal nicht gebeugt hätten.

An den Comes Terentius aber schrieb **Basilius** im J. 375 (ep. 214) in gereiztem Tone, er höre, die Partei des Paulinus in Antiochien zeige Briefe der Occidentalen vor, durch welche er als der rechtmässige Bischof anerkannt werde. Er wundere sich darüber nicht. Denn die Occidentalen wüssten nichts von den Angelegenheiten des Orients. Wenn man sich auf Athanasius berufe, so werde der Grund, wesshalb er sich mit Paulin in Verkehr gesetzt habe, verheimlicht. Weil er aber Friede mit allen Rechtgläubigen haben wolle, wünsche er denen Glück, die Briefe von Rom empfangen hätten. Wenn Jemand dieses Zeugniss zu Gunsten der Paulinianer für gross und ehrwürdig halte, so könne er nur den Wunsch aussprechen, dass es auf Wahrheit beruhen und sich thatsächlich bewähren möge. Er könne aber darum den Meletius nicht ignoriren, oder seine Kirche vergessen, oder die Fragen, aus denen der Zwiespalt entstanden sei, für gering achten. Wenn Jemand sich auf einen Brief von

Menschen etwas zu Gute thue, lasse er sich dadurch nicht hinreissen. Aber wenn Jemand vom Himmel selbst käme, und hielte sich nicht an der richtigen Lehre, könne er ihn als einen Genossen der Heiligen nicht anerkennen. Schliesslich verbreitet sich Basilius über den Unterschied zwischen ὑπόστασις und οὐσία, dessen Ignorirung so viel Confusion angerichtet, und bemerkt, die Occidentalen hätten denselben anerkannt und, um bei der Armuth ihrer Sprache keinen Irrthum zu begehen, das Wort οὐσία unübersetzt gelassen.

Die Empfindung, mit welcher die Partei des Basilius fortan nach Rom schaute, war eine getheilte. Auf der einen Seite konnte man dessen Unterstützung gegenüber der Macht des Arianismus und der Verwirrung, die sich an Namen, wie die des Marcell und Apollinaris knüpfte, nicht entbehren. Anderseits aber fielen nicht alle römischen Entscheidungen, namentlich in Personenfragen, nach dem Wunsche jener Partei aus. So konnte denn auch Basilius von der Correspondenz mit Rom nicht lassen, und doch verbitterte sich seine Stimmung gegen Damasus immer mehr. Er schrieb (376 ep. 239) an Eusebius von Samosata, über die Angelegenheiten des Occidents werde ihn Dorotheus unterrichtet haben. Jetzt handle es sich um die Frage, welche Briefe man ihm wieder mitgeben solle. Wenn Eusebius etwas habe, so möge er es schicken. Ihm selbst, dem Basilius, sei das Wort des Diomedes bei Homer eingefallen: „Du hättest nicht bitten sollen, weil er ein stolzer Mensch ist.“ Durch Verehrung werde der Stolz nur gesteigert. Wenn Gott ihnen gnädig sei, bedürften sie nichts Weiteres. Wenn aber Gott fortfahre zu zürnen (d. h. der Verwirrung im Orient immer noch keinen Einhalt thue), was könnten ihnen dann „die Augenbrauen der Occidentalen“ nützen? Diese kennten die Wahrheit nicht und liessen sich auch nicht belehren. Von falschen Vorurtheilen befangen, handelten sie jetzt ebenso, wie ehemals mit Marcell, streitend gegen die, welche ihnen die Wahrheit sagten, streitend und die Häresie befestigend. Er habe ihrem Haupte (Damasus) für sich allein schreiben wollen, aber freilich nur obenhin. Denn die Angelegenheiten der orientalischen Kirche kenne man im Abendlande nicht, noch beschreite man den rechten Weg, sie kennen zu lernen. Ausserdem habe er sie

auch bedeuten wollen, die von so vielen Uebelständen Niedergedrückten nicht weiter zu belasten, und Würde nicht mit Stolz zu verwechseln.

Dann aber wendet er sich doch in der Noth immer von Neuem an die Occidentalen und bittet um Unterstützung gegen die Arianer. So schreibt er noch im J. 376 an sie (ep. 242), sie hofften selbst in den schlimmsten Stürmen stets noch auf Rettung. Oft schon hätten sie ihren Besuch erwartet, aber immer vergebens. Die Leiden des Orients seien so gross, dass man sie bis zu den Grenzen des Reiches kenne. Endlich gezieme es sich doch, da sie schon so lange sich abmühten, ihnen zu helfen. Nicht die örtliche Nähe, sondern die geistige Verbindung begründe die Verwandtschaft. Wie es doch komme, dass kein Trostbrief, kein Besuch, nichts, was das Gesetz der Liebe verlange, ihnen zu Theil geworden? Jetzt sei bei ihnen schon im 13. Jahre der häretische Krieg entbrannt. Weil die Arianer im Besitze der Kirchen sich befänden, müsse das Volk sich im Freien zum Gottesdienst versammeln, Weiber, Kinder, Greise, Kranke im heftigsten Regen und Schnee, Sturm und Eis, oder in unerträglichem Sonnenbrand. Das mit eigenen Augen zu sehen und die Gegner zu ermahnen, sollten sie doch herüberkommen. Eine fremde Stimme wirke mehr als die gewohnte, und namentlich die Stimme solcher, welche die apostolische Ueberlieferung noch unverletzt bewahrt hätten. Im Orient sei dies nicht geschehen. Hier hätten vielmehr Einige, von Ehrgeiz und Stolz aufgeblasen, Neuerungen und Häresien in die Kirche eingeführt. Sie, die Occidentalen, möchten die Aerzte ihrer Verwundeten, die Mahner der Gesunden sein.

Und in ähnlicher Weise richtet sich Basilius (ep. 243) nochmals an die Mitbischöfe von Gallien und Italien. Alle, führt er aus, seien Glieder des Einen Leibes Christi. Obgleich weit von einander entfernt, seien sie doch die Nachbaren der Occidentalen durch die Vereinigung im Geiste. Da das Haupt zu den Füssen nicht sprechen könne: ich bedarf eurer nicht, würden sie auch wohl die Bittenden nicht abweisen, die viel geplagt seien, während die Abendländer in Ruhe ihre Ehre genössen. Sie hätten schon so oft um Hülfe gefleht. Sie wünschten nun, dass auch der Kaiser des Abendlandes ihre Lage erfahre. Mindestens

aber bäten sie, dass doch Einige herüberkämen, das Elend selbst anzusehen. Nach einer nochmaligen Beschreibung der kirchlichen Zustände im Orient fährt Basilius fort, die ganze Welt kenne ihr Elend. Sie vertrauten, dass die Abendländer sie so wenig vergessen würden, wie eine Mutter ihre Kinder. Schweigend würden sie ihre Leiden ertragen, wenn sie nicht befürchteten, die Flamme möchte immer weiter um sich greifen und auch die abendländische Kirche verwüsten. Wahrscheinlich suche der Teufel, weil das Christenthum vom Orient aus in alle Welt ausgegangen sei, auch zuerst bei ihnen das Verderben auszusäen, um es dann auf die übrigen Theile der Kirche zu verbreiten. Die Abendländer sollten darum die Leiden des Orients als eigene betrachten; nicht denken, dass sie ja selbst in Ruhe lebten, sondern helfen, damit sie nicht im Sturme untergingen. Den Sohn setzten die Häretiker herab, den h. Geist erklärten sie für ein Geschöpf. Viele von ihnen müssten eigentlich nach dem Occident kommen, ihnen Alles zu erzählen. Aber Niemand könne ohne Gefahr seine Heerde verlassen. Darum hätten sie bloss den Presbyter Dorotheus geschickt[1]).

Jetzt also, da er von Neuem versuchte, an den occidentalischen Bischöfen eine Stütze zu gewinnen, redet Basilius wieder demüthiger. Jene vergleicht er mit dem Haupte, die eigenen Kirchengenossen mit den Füssen eines Leibes; die Liebe, die er von ihnen erwartet, beschreibt er als die einer Mutter zu ihren Kindern. Kanonistische Consequenzen sind aus diesen bildlichen Redensarten aber schon darum nicht zu ziehen, weil der Brief, in welchem sie vorkommen, nicht an Damasus oder an eine römische Synode gerichtet ist, sondern an die „Mitbischöfe Galliens und Italiens", Damasus also hier einfach als ein bischöflicher College behandelt wird, und nicht etwa als das Oberhaupt der ganzen Kirche, wofür kein Orientale damals den Bischof von Rom erklärte. Die Unberührtheit vom Arianismus, die treue Bewahrung der überlieferten Lehre war es, wesshalb die Orientalen damals zum Abendlande demüthig empor-

1) Mit Dorotheus scheint auch der Presbyter Sanctissimus nach Rom gereist zu sein; denn diesen erwähnt Basilius (ep. 254 sq.) bald nachher als Berichterstatter über die Angelegenheiten im Occident.

blickten. Dabei vergassen sie aber nicht, auch des eigenen Vorzuges zu gedenken, dass die Abendländer das Christenthum von ihnen empfangen hätten. Und nicht ungeschickt liess Basilius die Ahnung einfliessen, die ja auch später zu geschichtlicher Wahrheit wurde, dass auch der Occident in Zukunft von dem Arianismus zu leiden haben möchte. Die Unverletzlichkeit und Unfehlbarkeit des bischöflichen Stuhles zu Rom war natürlich eine ihm wie allen seinen Zeitgenossen völlig fremde Idee. Nicht einmal das Concil von Nicäa und dessen Unantastbarkeit steht bei ihm im Vordergrunde, sondern die Bewahrung der apostolischen Tradition.

Noch von einer andern Seite wurde Damasus aus dem Orient um Unterstützung in den schwebenden dogmatischen Streitigkeiten angegangen. Hieronymus nämlich, der sich seit zwei Jahren in der Wüste von Chalcis aufhielt, wurde als angesehener Ascet und gelehrter Theologe, dazu als Abendländer, der den Parteikämpfen des Orients fernstand, namentlich durch die Parteien in Antiochien in den Streit gezogen. Natürlich war es auch ihm unmöglich, der Verketzerung zu entgehen. Und da sprach er denn den römischen Bischof um Hülfe an, mit dessen Autorität er seine Orthodoxie den Orientalen gegenüber zu vertheidigen dachte. Speciell handelte es sich um die Frage, ob man sagen dürfe, es gebe drei Hypostasen in der Gottheit. Hieronymus fasste nach dem ursprünglichen Sprachgebrauch ὑπόστασις identisch mit οὐσία, also in der Bedeutung von Wesen, nicht Person, und fürchtete, durch den Ausdruck, es gebe drei göttliche Hypostasen, wollten die Arianer ihre Lehre unvermerkt einschmuggeln. Dagegen wurde nun seine Behauptung von der Einen göttlichen Hypostase als sabellianisch verdächtigt.

In Folge dieser Verwicklung schreibt er im J. 376 an „Papst" Damasus (ep. 15): Weil der Orient durch endlose Streitigkeiten zerrissen sei, und man nicht mehr wisse, wo man dort die richtige Lehre zu suchen habe, glaube er bei dem Stuhl Petri und dem von dem Apostel belobten Glauben anfragen zu müssen, dort seine Nahrung suchend, wo er auch die Taufe empfangen. Davon habe ihn die weite Entfernung nicht abhalten können. Nachdem eine schlechte Nachkommenschaft ihr natürliches Eigenthum (patrimonium) verschleudert, hätten sie

allein (die Occidentalen) die Erbschaft der Väter bewahrt. Bei ihnen trage der reine Same des Herrn hundertfältige Frucht. Im Orient arte das Saatkorn in Unkraut aus. Jetzt gehe im Occident die Sonne der Gerechtigkeit auf, im Orient aber habe jener gefallene Lucifer seinen Thron aufgeschlagen. Sie seien das Licht der Welt und das Salz der Erde, die goldenen und silbernen Gefässe. Im Orient erwarteten die irdenen und hölzernen Gefässe die eiserne Ruthe und das ewige Feuer. Obgleich seine (des Damasus) Grösse ihn abschrecke, lade ihn doch seine Freundlichkeit ein. Von ihm als dem Priester verlange er als Schlachtopfer sein Heil[1]), von ihm als Hirten den Schutz, der dem Schafe zukomme. Der Neid müsse aufhören, der Ehrgeiz der römischen Grösse (Romani culminis ambitio) zurücktreten; mit dem Nachfolger des Fischers und dem Jünger des Kreuzes [oder: Christi] rede er. Nur Christus als dem Ersten folgend, stehe er mit ihm, d. h. dem Stuhle Petri in Verbindung. Er wisse, dass auf jenen Felsen die Kirche gebaut sei. Wer ausserhalb dieses Hauses das Lamm esse, der sei unheilig. Wer in der Arche Noe sich nicht befinde, gehe in der Sündfluth unter. Weil er in so weiter Entfernung nicht immer von ihm die h. Geheimnisse (sanctum Domini) verlangen könne, folge er den Collegen des Damasus, den ägyptischen Bischöfen und Bekennern. Er kenne den Vitalis nicht, verwerfe den Meletius, ignorire den Paulinus. Wer mit ihm (dem Damasus) nicht sammle, der zerstreue, d. h. wer Christus nicht angehöre, sei des Antichrists. Jetzt, nach der Aufstellung des Nicänischen Bekenntnisses, nach dem Decrete von Alexandrien, mit welchem auch der Occident übereinstimme, werde die neue Bezeichnung „drei Hypostasen“ durch die Arianer von ihm, dem Abendländer (homine Romano)[2]), verlangt. Welche Apostel das wohl über-

---

1) victimae salutem ist hier beizubehalten, da der Verfasser sich als Opfer der Orientalen darstellen will. Die Lesearten victimam salutarem und victimam salutis sind wohl nur Aenderungen des nicht verstandenen, allerdings etwas sonderbaren Bildes.

2) Romanus für „abendländisch“ oder „lateinisch“ im Gegensatz zu „orientalisch“ oder „griechisch“ ist nicht ungewöhnlich. So sagt z. B. Rufin praef. in libr. de princ. n. 1, Viele hätten gewünscht, ut Origenem Romanum facerent et Latinis auribus condonarent, wo er eine Ueber-

liefert hätten? Welcher neue Völkerapostel Paulus das gelehrt habe? Sie sagten, die drei Hypostasen bedeuteten die drei Personen. An drei Personen glaube auch er. Aber sie verlangten die Bezeichnung „drei Hypostasen", weil in diesem Ausdrucke Gift verborgen liege. Und weil er jenen Ausdruck nicht gebrauchen wolle, werde er für einen Häretiker erklärt. Wenn aber Jemand unter Hypostase das Wesen verstehend, den drei Personen nicht Eine Hypostase zuerkenne, sei er Christus entfremdet, und wegen dieses Bekenntnisses werde er gleich den Occidentalen als Unionist (d. i. Sabellianer) gebrandmarkt. Sie möchten gefälligst entscheiden, dann werde er sich nicht mehr scheuen von drei Hypostasen zu sprechen. Wenn sie beföhlen, möge nach dem Nicänischen ein neues Glaubensbekenntniss aufgestellt werden, und möge man dann mit ähnlichen Worten wie die Arianer seinen Glauben ausdrücken. In der ganzen profanen Literatur komme ὑπόστασις nur in dem Sinne von Wesen vor. Und wer würde denn in sacrilegischer Weise von drei Wesen (substantiae) reden? Die Eine Natur Gottes allein besitze wirkliches Sein. Das Erschaffene scheine nur zu sein, denn es sei einstmals nicht gewesen, und es könne alles auch wieder in das Nichts zurückfallen, was einmal nicht gewesen sei. Gott allein, dem Ewigen, komme in Wahrheit das Sein (essentia) zu. Diese allein vollkommene Natur der Gottheit existire in drei Personen. Wer aber drei Hypostasen, d. h. Wesen behaupte, wage drei göttliche Naturen einzuführen. Wozu dann noch die Trennung von den Arianern bestehe? Dann möge mit ihm (Damasus) Ursinus sich verbinden, mit Ambrosius Auxentius. Das bleibe dem römischen Glauben fern. Man möge sich mit dem Bekenntniss des Einen Wesens in drei vollkommenen, gleichen, ewigen Personen begnügen, aber von drei Hypostasen schweigen. Es erwecke ein ungünstiges Vorurtheil, wenn bei demselben Gedanken die Ausdrucksweise eine verschiedene sei. Wenn sie aber meinten, man müsse, vorbehaltlich des richtigen Verständnisses, von drei Hypostasen reden, so wolle er sich nicht sträuben. Aber sie

---

setzung meint. Gehörigen Ortes citirten wir bereits eine Stelle aus Hilarius, an welcher eine Mailänder Synode als Synode der Römer bezeichnet wird.

sollten nur glauben: unter dem Honig sei Gift verborgen, der Engel des Satans habe sich in einen Engel des Lichtes verkleidet. Nur weil er (Hieronymus) das Wort Hypostase nicht in dem verlangten Sinne gebrauchen wolle, werde er für einen Häretiker erklärt, obwohl er der Sache nach mit den von seinen Gegnern gegebenen Auseinandersetzungen einverstanden sei. Er beschwöre darum Damasus beim Gekreuzigten und bei der Trinität, brieflich ihm kund zu thun, ob er in der Mehrzahl von Hypostasen reden solle oder nicht. Damit der Brief sicher an ihn gelange, möge er ihn dem in Rom wohl bekannten Presbyter Evagrius zukommen lassen. Zugleich möge er ihm mittheilen, mit wem in Antiochien er in Gemeinschaft treten solle; die Arianer bezweckten nur, auf die Autorität der Gemeinschaft mit den Occidentalen gestützt, drei Hypostasen in dem alten Sinne des Wortes zu lehren.

In diesem Briefe gibt sich unstreitig eine grosse Ehrfurcht gegen den römischen Stuhl zu erkennen. Aber um seinen Inhalt richtig zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass es dem Verfasser darum zu thun war, die im Orient gegen seine Orthodoxie gerichteten Angriffe durch die Autorität des Damasus und der Occidentalen abzuschlagen. Dass er in sehr ergebenen und verbindlichen Ausdrücken zu dem römischen Bischofe redet, ist darum sehr begreiflich. Wenn die Ueberschrift des Briefes „an Papst Damasus“ von ihm selbst herrühren sollte, so ist zunächst diese Benennung nicht in dem spätern Sinne zu verstehen: ep. 7 gibt Hieronymus dem Bischof Valerian von Aquileja, ep. 57, 1. 2. 82, 4. 8 dem Epiphanius von Salamis, ep. 60, 19. 81, 2 dem Chromatius von Aquileja, ep. 63 und sonst oft dem Theophilus von Alexandrien, ep. 102 dem Augustinus, ep. 103, 2 dem Alypius u. s. w. denselben Titel[1]).

Dann ist bemerkenswerth, wie Hieronymus seine Anfrage in Rom motivirt. Dass der römische Bischof in letzter Linie

---

1) Es verhält sich hiermit ähnlich, wie mit der Anrede „Ew. Heiligkeit“, die ursprünglich allen religiösen Männern, namentlich den Geistlichen gegenüber gebraucht (vgl. August. ep. 191. 192 u. s. w.), immer exclusiver wurde, bis man sie erst in sehr später Zeit im Abendlande zur päpstlichen Titulatur machte.

allein zu entscheiden habe, ist ein ihm völlig fremder Gedanke. Der Grund, wesshalb er sich an ihn wendet, ist der, den wir wiederholt schon haben aussprechen hören, dass im Orient eine solche dogmatische Verwirrung herrsche in Folge der arianischen Streitigkeiten, dass man hier nirgends mehr Sicherheit zu finden vermöge. Da blieb nichts anderes übrig, als sich an den Occident zu wenden, und dann natürlich zunächst an die hervorragendste Kirche, an die von Rom, in welcher Petrus gelehrt, und deren Glauben schon Paulus (Röm. 1, 8) gepriesen hatte. Für Hieronymus lag dies um so näher, als er selbst ein „Römer", d. i. ein Abendländer war und sogar in Rom die Taufe empfangen hatte.

Obwohl er wiederholt Damasus persönlich anredet mit „Du" oder „Deine Heiligkeit", so spricht er auch oft in der Mehrzahl, indem er dann etwa die Mitglieder einer römischen Synode oder die Occidentalen überhaupt im Sinne hat. Nicht die Person des Damasus stellt er dem Orient gegenüber, sondern den Occident, und in diesem Sinne und Zusammenhange sagt er: „ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt u. s. w." Nicht von der Person des römischen Bischofes also leitet er die Erleuchtung der durch die Häresie verdunkelten Theile der Kirche her, sondern von dem durch den Arianismus nicht verdorbenen Occident. Und weiter ist es ihm kein Dogma, dass die Erleuchtung aus dem Occident kommen müsse, sondern nur eine in seiner Zeit vorhandene Thatsache constatirt er mit den Worten: „jetzt geht im Occident die Sonne der Gerechtigkeit auf", wie er es auch nur für den Augenblick als thatsächlich ausspricht, dass im Orient Lucifer seinen Thron aufgeschlagen habe.

Erst nach dieser Einleitung wendet Hieronymus sich persönlich an Damasus. Wenn er ihn seinen Priester und Hirten nennt, so redet er einmal als „Römer", als Abendländer, der in Rom die Taufe empfangen, und darum zu dem Bischofe von Rom in naher Beziehung steht, und ausserdem denkt er mit Cyprian daran, dass alle Bischöfe im Falle der Noth für jeden Theil der Kirche zu sorgen haben. Weil er im Orient keine Hülfe finden konnte, hatte er ein Recht, sie von jedem Bischofe des Occidents, zunächst also von dem römischen zu fordern. Mit jenen Worten beabsichtigte er also nicht, den Bischof von Rom

als den Oberhirten der ganzen Kirche zu bezeichnen. Nicht undeutlich gibt er durch das Folgende sogar zu verstehen, dass Roms Ehrgeiz und Herrschsucht sich auch auf die dortige Kirche übertragen habe. Im Gegensatz dazu erinnert er den Damasus daran, dass er der Nachfolger des Fischers und ein Jünger des Gekreuzigten sei. Mit dieser Bemerkung will er ohne Zweifel Damasus darauf vorbereiten, dass er ihm demüthig Gehör schenke, auch wenn er einiges weniger Genehme sagen müsse.

Im unmittelbaren Anschluss an diese Ermahnung zur Demuth fährt Hieronymus dann fort mit den viel missdeuteten Worten: „Indem ich keinem andern Ersten als Christus folge, geselle ich mich deiner Heiligkeit, d. i. dem Stuhle Petri in Gemeinschaft bei. Ich weiss, dass auf jenen Felsen die Kirche gebaut ist. Jeder, der ausser diesem Hause das Lamm isst, ist unheilig“ [1]). Mit Nachdruck wird hier Christus als der einzige Erste bezeichnet, in dem angeführten Zusammenhang sicher im Gegensatz zu dem „Ehrgeiz der römischen Grösse“ Nur ihm als dem Ersten erklärt Hieronymus folgen zu wollen; aber indem er dies thut, befindet er sich thatsächlich in Gemeinschaft mit Damasus, und durch ihn mit dem Stuhle des Petrus. Auf jenen Felsen sei die Kirche gebaut, sagt er weiter, ausser der es kein Heil gebe. Man könnte zweifelhaft sein, wen Hieronymus hier für das Fundament der Kirche ausgebe, mit welchem man, um zum Heile zu gelangen, in Verbindung stehen müsse, ob Christus oder den Stuhl Petri. Aber da letzterer unmittelbar vorher genannt ist, hätte er doch, um diesen als Fundament zu bezeichnen, fortfahren müssen: „ich weiss, dass auf diesen Felsen u. s. w.“ Durch das „jenen“ weist er auf Christus hin, von dem er ja auch gesagt hatte, dass er ihm als dem einzigen „Ersten“ folgen wolle. Dazu kömmt, dass sonst in der ganzen patristischen Literatur nirgends der Stuhl Petri für das Fundament der Kirche erklärt wird, wohl aber sehr oft Christus

---

1) Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae i. e. cathedrae Petri communione consocior. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus est.

selbst[1]). Dem entsprechend sagt auch Hieronymus von diesem Stuhle nicht, er wolle ihm folgen, derselbe sei für ihn massgebend, sondern Christus, als dem alleinigen Ersten folgt er, und so steht er in Gemeinschaft mit Damasus, der das Gleiche thut.

Da er aber in so weiter Entfernung von Rom lebt, hält er sich vorläufig an die ägyptischen Bischöfe, die er des Damasus „Collegen" nennt. Diese Benennung zeigt wieder, dass das Episkopalsystem damals noch nicht verlassen war. An die ägyptischen Bischöfe aber hält er sich, weil sie, nachweislich orthodox, auch mit den Occidentalen in Gemeinschaft standen, während in Antiochien Vitalis, Meletius und Paulinus theils für ihre Lehre, theils, um den bischöflichen Stuhl zu beanspruchen, sich gleicher Weise auf jene Gemeinschaft beriefen, und man darum nicht wusste, woran man war. Mit Bezug auf diese Verwirrung im Orient und die bis dahin ungetrübte dogmatische Klarheit des Occidents erklärt dann Hieronymus, von jenen Dreien nichts wissen zu wollen, vielmehr nur darauf zu sehen, „wer mit ihm (Damasus) sammle"; denn der gehöre Christus an. Hiermit will er sich wieder nicht zu dem Prinzip bekennen, dass die Haltung des römischen Bischofes immerdar massgebend sei, sondern nur sagen, dass unter den damaligen Wirren im Orient man nur an dem Occident, „wo das väterliche Erbe bewahrt worden", also zuvörderst an dem römischen Stuhle einen sichern Halt finde.

Uebergehend zu der dogmatischen Frage wegen der Bedeutung des ὑπόστασις verlangt darum Hieronymus auch nicht

---

1) Vgl. Langen Das Vatic. Dogma Bonn 1871, I, 58, wo aber mit Ausserachtlassung des ersten Satzes petra auf die cathedra Petri bezogen, und darum diese Stelle als die einzige Ausnahme in der patrist. Literatur bezeichnet wird. Hier. Comment. in Matth. 7, 27 erklärt Christus für das alleinige Fundament der Kirche, und in Matth. 16, 18 wiederum Christus für den eigentlichen Felsen, Petrus aber nur bildlich für einen Felsen, weil er an Christus, den Felsen glaubte, mit einer Hinweisung darauf, dass die übrigen Apostel von der Verheissung Christi an dieser Stelle nicht ausgeschlossen seien. In jenem Sinne ist es denn auch zu nehmen, wenn er ep. 41, 2 kurzweg bemerkt: Apostolus Petrus, super quem Dominus fundavit ecclesiam; dagegen ep. 65, 15 wieder: super petram Christum stabili radice fundata est catholica ecclesia.

einfach eine römische Entscheidung. Vielmehr will er den vorgeblich arianischen Sprachgebrauch mit Aussprüchen der Apostel bewiesen haben. Mit den Occidentalen (vobiscum), klagt er, werde er, weil er ὑπόστασις und οὐσία identisch nehme, des Sabellianismus beschuldigt. Dass diese Beschuldigung gegen den Occident, Rom eingeschlossen, an sich schon eine Häresie sei, weil der römische Stuhl nicht irren könne, dass ein Zweifel nicht mehr möglich sei, wenn der römische Bischof entschieden habe, daran dachte weder Hieronymus, noch Damasus, noch irgend Jemand im Westen und Osten. Dass er mit den Occidentalen die Lehre der Apostel bewahrt habe, war die Ueberzeugung des Hieronymus, und darin lag allein für ihn das entscheidende Moment. Daher denn auch die ironische Sprache, mit welcher er der Möglichkeit entgegensieht, dass die Occidentalen — hier redet er wieder in der Mehrzahl — gegen ihn entschieden. Er würde sich fügen, stellt er in Aussicht, wenn sie drei Hypostasen lehren wollten; aber mit welcher innern Stimmung, darüber lässt er keinen Zweifel. Hieronymus hielt es also nicht für undenkbar, dass durch Mitwirkung Roms den Arianern im Orient Vorschub gegeben, wie er meinte, im Widerspruch zum Nicänum eine arianische Terminologie für orthodox erklärt werde. Vermuthlich bezog sich diese Befürchtung auf Mittheilungen, wie sie im Jahre vorher (375) Basilius in dem erwähnten Briefe (ep. 214) an den Comes Terentius gemacht hatte, dass Damasus mit den Occidentalen die Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und οὐσία anerkannt habe. Möglicherweise beruhte diese Mittheilung nur auf einem Irrthume, den Basilius gerne beging oder acceptirte, weil er damit gegen Paulin von Antiochien, welcher jene Unterscheidung leugnete, operiren konnte. Die Beibehaltung des usia, worauf sich Basilius beruft, beweist jene Unterscheidung noch nicht, und sonst ist kein Schreiben von Damasus mehr vorhanden, in welchem jene Unterscheidung anerkannt wäre. Jedenfalls wusste Hieronymus auch nichts Sicheres darüber; aber er fürchtete.

Seiner dogmatischen Auseinandersetzung lässt er darum wieder die keinenfalls schmeichelhafte Insinuation folgen: wenn man jene arianische Terminologie einführen wolle, dann möchten auch Damasus und Ursinus, Ambrosius und Auxentius sich mit

einander verbinden. Für Damasus war diese Insinuation um so gehässiger, als Ursinus nicht zu den Arianern gehörte, sondern sogar von der fanatisch antiarianischen Partei in Rom als Bischof aufgestellt worden war[1]). Hieronymus beabsichtigte also damit nichts anderes, als dem römischen Bischofe die Situation recht bitter zu schildern, welche durch eine Missbilligung der von ihm im Orient vertretenen Meinung entstehen würde. Wenn er dann fortfährt: „das sei ferne von dem römischen Glauben; ein solches Sacrilegium mögen die frommen Herzen der Völker nicht aufnehmen", so liegt auch hierin wieder ausgesprochen, dass das Normativ nicht in dem Glauben der römischen Kirche oder gar ihres Bischofes, sondern in etwas Anderem zu suchen sei, dem auch der „römische Glaube" untreu werden könne. Unter dem römischen Glauben wird übrigens Hieronymus hier auch wohl den abendländischen überhaupt gemeint haben, wie er sich ja auch selbst als einen homo Romanus bezeichnet.

Nach wiederholten Warnungen, sich doch ja nicht irre führen zu lassen, wünscht Hieronymus dann noch zum Schlusse die Mittheilung, mit wem in Antiochien er in kirchliche Gemeinschaft treten solle. Diese Frage verbindet er unmittelbar mit der andern über die Hypostasen und bemerkt, die Arianer wünschten sich für ihre Hypostasenlehre auf die Autorität der Gemeinschaft mit den Occidentalen zu stützen. Hierbei erinnert man sich an die Briefe des Basilius, in welchen Paulin die Identificirung von ὑπόστασις und οὐσία Schuld gegeben, und Meletius von dem Verdachte des Arianismus freigesprochen wird. In Meletius und seinem Anhange, also auch Basilius und dessen Gesinnungsgenossen, erblickte demnach Hieronymus verkappte Arianer, und suchte er gegen diese die Autorität der Occidentalen für sich zu gewinnen.

Vergeblich wartete Hieronymus auf eine Antwort. Dies

---

1) Freilich wird von einer Synode von Aquileja (381) (bei Mansi III, 621) auch gegen Ursinus der Vorwurf erhoben, dass er in Mailand sich der Arianer bedient habe zu seinen oppositionellen Tendenzen, wenn er auch selbst nicht arianisch gewesen sei. Dieser Angabe mag irgend eine wahre Thatsache zu Grunde liegen, wenn auch jenes Synodalschreiben wahrscheinlich unächt ist.

veranlasste ihn, nochmals sich an Damasus zu wenden, besonders wegen der Frage, welcher der orthodoxe und mit dem Occident in Gemeinschaft stehende Bischof von Antiochien sei (ep. 16). Von allen Seiten, schreibt er, beunruhige man ihn mit jener Frage; er rufe inzwischen, wer mit dem Stuhle Petri verbunden sei, der sei der seinige. Nun behaupteten Vitalis, Meletius, Paulinus dies in gleicher Weise von sich. Da müssten doch zwei von diesen Dreien lügen, wenn nicht alle Drei. Darum beschwöre er ihn, dass er, wie in der Ehre, so auch im Verdienste den zwölf Aposteln folgen und ihm brieflich mittheilen möge, mit wem in Syrien er in Gemeinschaft treten solle.

Der Ausspruch, dass er den als seinen Genossen betrachte, der mit dem Stuhle Petri in Verbindung stehe, ist nach dem Inhalt des vorigen Briefes schon nicht mehr missverständlich. Von allen Seiten zu einem Urtheil gedrängt, und nicht wissend, für wen er sich bei der Verwirrung in Antiochien entscheiden solle, half er sich mit der Auskunft, er halte es mit der von ihm angerufenen Entscheidung des Stuhles Petri. Da er sich selbst nicht zu helfen wusste und sich auf eine angesehene Autorität stützen wollte, gab es auch kein anderes Auskunftsmittel für ihn. Gerade die antiochenische Kirche, deren Ueberlieferung als einer urapostolischen von grossem Gewichte hätte sein sollen, befand sich in der schlimmsten Verwirrung. Kein von den Aposteln gegründeter Stuhl im Orient war nach jeder Seite hin ohne Verdacht. So blieb der einzige apostolische Stuhl des Occidents, der römische, übrig, an den man sich als einen unverdächtigen und unparteiischen Richter wenden konnte. Thaten dies nun schon die Parteien des Orientes um die Wette, so lag es einem „römischen Manne“, wie Hieronymus sich nennt, noch weit näher. Jene suchten nur, jede für sich, die römische Autorität in ihr Interesse zu ziehen. Dieser, als Abendländer, der, abgesehen von der Frage wegen der Hypostasen, den Parteien und ihren Repräsentanten fern stand, verlangte eine römische Entscheidung, zunächst in Sachen des Antiochenischen Schisma's, um für sich wenigstens endlich zur Ruhe zu kommen.

Dass Hieronymus in den vorstehenden Briefen seine Aeusserungen über die Autorität des römischen Stuhles in diesem Sinne gethan hat, erhellt noch aus dem Briefe, den er an einen

Presbyter Markus richtete (ep. 17, 2). Hierin beklagt er sich wiederum, dass er fälschlich des Sabellianismus bezichtigt werde. Wenn seine Gegner ihn aber durchaus für einen Häretiker erklären wollten, müssten sie ihn mit dem Occident und Aegypten, d. h. mit Damasus und Petrus verdammen. Warum sie denn Einen Menschen beschuldigten, mit Ausschluss seiner Genossen? Wenn der Bach spärlich fliesse, sei es nicht die Schuld des Bettes, sondern der Quelle. Man müsse es mit Scham gestehen: aus den Zellen heraus verurtheilten sie (er selbst und die übrigen Anachoreten) die Welt, in Sack und Asche entschieden sie über die Bischöfe. Man möge ihn nur verschonen, er würde am liebsten schweigen.

Nicht auf das Urtheil des Damasus allein beruft sich also hier Hieronymus, sondern auf das des Occidents und Aegyptens, repräsentirt durch die Bischöfe von Rom und Alexandrien. Und zu seiner Vertheidigung führt er nicht an, dass durch das Urtheil des römischen Bischofes jeder Streit erledigt, der Zweifel an der Orthodoxie eines mit jenem Uebereinstimmenden von vornherein unstatthaft sei. Er will nur, wenn man ihn beschuldige, jene Länder und ihre Bischöfe als Genossen neben sich auf der Anklagebank sehen. Aus der Ueberlieferung ihrer Kirchen hat er seine Lehre geschöpft; man möge also die betreffenden Anklagen gegen die „Quelle“ erheben. Ein Zeichen schlimmer Entartung findet er darin, dass die Einsiedler in der Wüste über die „Bischöfe“ zu Gerichte sässen, ein Verfahren in welches auch er wider seinen Willen mit hineingezogen werde. Auch diese Aeusserung, welche sich nicht weniger auf Damasus, als auf dessen „Collegen“ bezieht, ist wieder eine Bestätigung dafür, dass Hieronymus gleich seinen Zeitgenossen noch auf dem Standpunkte des Episkopalsystems steht, und von einem den übrigen Bischöfen vorgesetzten Oberbischofe zu Rom nichts weiss.

Ob Damasus die beiden Briefe des Hieronymus beantwortete, ist unbekannt. Wenn er es that, so äusserte er sich zu Gunsten des Paulinus. So viel wissen wir, dass im J. 379 Hieronymus von diesem in Antiochien die Priesterweihe empfing.

Wenn Hieronymus neben Paulin und Meletius den V i t a l i s als Prätendenten um den Stuhl von Antiochien erwähnt, der sich

gleich jenen auf die Autorität der Occidentalen stütze, so bezieht sich das darauf, dass derselbe, von Apollinaris zum Bischofe geweiht, kurz vorher in Rom durch ein täuschendes Glaubensbekenntniss von Damasus eine Anerkennung seiner Orthodoxie erlangt hatte [1]).

Zugleich hatte er dem römischen Bischofe vorgespiegelt, mit Paulin in Gemeinschaft treten zu wollen. Von Damasus war er dann dem Paulin zugeschickt worden mit einem Schreiben, in welchem er es dem Gutdünken jenes überliess, wie er mit ihm verfahren wolle. Bald eine Täuschung ahnend, sandte Damasus durch einen Presbyter Petronius die kurze Nachricht nach Antiochien, er habe sich eines andern besonnen. Ihr schickte er ein Glaubensbekenntniss nach, welches Paulin Jedem, der mit ihm, oder vielmehr durch ihn mit dem römischen Bischofe verbunden zu sein wünsche, zur Unterschrift vorlegen solle (ep. 3).

Man sieht, dass Damasus die Unterstützung, welche er der kleinen Partei des Paulin in Antiochien gewährte, zum eigenen Vortheil auszunützen versuchte. „Damit Paulin sich keine Scrupel mache", setzt Damasus ihm das Glaubensbekenntniss auf, welches die zu ihm Uebertretenden zu unterschreiben hätten. Und die Verbindung mit Paulin bezeichnet er, um zu solchem Verfahren eine Berechtigung zu haben, als das Mittel zur Verbindung mit ihm selbst. Insofern hatte nun freilich jeder Bischof Interesse daran, zu wissen, auf welcher Grundlage ein anderer, namentlich von bestrittener Rechtmässigkeit, Jemanden zu seiner Gemeinschaft zuliess, weil diese Zulassung die Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen nach sich zog. Aber unstreitig war es doch eine gewisse Bevormundung, welche Damasus sich hier

---

1) Vgl. Greg. Naz. Ep. 102 (ad Cledon. II.). Vermuthlich beruht es nur auf einer Verwechslung, wenn Facundus von Hermiane (Def. trium capp. VII, 3) später sagt, durch die Empfehlung des Athanasius irregeführt, habe Damasus den Apollinaristen Timotheus als orthodox aufgenommen. Zur Vertheidigung des Ibas führt er nämlich dieses Beispiel, sowie das von Zosimus bezüglich der Pelagianer an und bemerkt, Athanasius, Damasus und sein Nachfolger Zosimus würden darum in der Kirche doch nicht selbst für Häretiker gehalten, weil sie durch die Verschlagenheit der Häretiker irregeführt worden seien.

dem Paulin gegenüber gestattete, gegründet ohne Zweifel in dem Bewusstsein des eigenen Ansehens und der sehr gefährdeten Stellung seines Schützlings in Antiochien. Anderseits freilich machte er nicht gerade ein Recht über den von ihm anerkannten Bischof von Antiochien geltend, indem er zum Schlusse sein Verfahren gleichsam entschuldigt und es dem Adressaten überlässt, ob er sich des ihm übersandten Formulars bedienen wolle oder nicht.

Zuvörderst verlangt nun Damasus, dass Vitalis und Genossen das Bekenntniss von Nicäa unterzeichneten; ausserdem aber eine Erklärung gegen die später erst aufgetretene Lehre des Apollinaris: dass der Sohn Gottes einen menschlichen Körper, eine Seele, einen Geist, den ganzen Adam, unsern ganzen alten Menschen angenommen habe. Denn wie wir durch das Bekenntniss, er habe einen menschlichen Körper angenommen, ihm nicht sofort auch die menschlichen Leidenschaften zuschrieben, so legten wir ihm durch die Lehre, er habe auch Seele und Geist angenommen, nicht sofort auch die Sünden der menschlichen Gedanken bei. Wenn aber Jemand sage, das Wort habe statt des menschlichen Geistes im Leibe des Herrn gewohnt, so verdamme ihn die katholische Kirche. Ebenso auch die, welche zwei Söhne im Erlöser annähmen, einen vor der Menschwerdung, und einen andern nach derselben. Wer nach der Unterzeichnung der kirchlichen Kanones und des Bekenntnisses von Nicäa diesen Brief unterschreiben wolle, den müsse Paulin ohne Bedenken aufnehmen. Nicht als ob er nicht selbst eine solche Erklärung der Aufnahme der Convertiten habe voraufschicken können; aber sein, des Damasus, Formular möge ihm als ein frei zu befolgendes Muster bei der Aufnahme dienen.

Hiermit gab sich aber Damasus noch nicht zufrieden. Um seinen an Vitalis begangenen Irrthum wieder gut zu machen, glaubte er auf einer eigenen römischen Synode (376), seiner dritten, die Apollinaristen verurtheilen zu sollen[1]).

Zugleich kamen, wie es scheint, die vielen Hülferufe zur

---

1) Sozom. VI, 25. — Rufin II, 20 sagt, weil Petrus von Alexandrien an dieser Synode Theil nahm, die Lehre des Apollinaris sei zuerst in Rom von Damasus und Petrus von Alexandrien verurtheilt worden.

Sprache, welche aus dem Orient nach Rom gedrungen, und beschränkte man sich darauf, von Neuem das Glaubensbekenntniss festzustellen, wie es schon zu Nicäa fixirt worden war, nur bereichert um die Antithesen gegen die Lehren der Apollinaristen und Macedonianer. Zwei noch erhaltene Fragmente scheinen den Decreten jener römischen Synode anzugehören [1]).

Man wundere sich darüber, heisst es in dem ersten Fragment, dass Einige, über die Trinität richtig denkend, über die Erlösung eine falsche Lehre verbreiteten. Sie ständen nämlich in dem Rufe zu sagen, der Erlöser habe aus Maria einen unvollständigen Menschen, einen Menschen ohne Geisteskraft (sine sensu hominem) angenommen. Sie seien so den Arianern verwandt. Während diese bei dem Sohne Gottes eine unvollständige Gottheit annähmen, lehrten jene bei dem Menschensohne eine unvollständige Menschheit. Wäre nur ein unvollständiger Mensch angenommen worden, so würde auch die Erlösung unvollständig sein. Es stehe aber geschrieben: der Menschensohn kam, Alles zu retten was verloren war, d. h. mit der Seele und dem Körper, mit der Geisteskraft und in der ganzen Wesenheit seiner Natur. Wenn der ganze Mensch verloren gegangen, habe auch der ganze Mensch erlöst werden müssen. Dass dies geschehen sei, werde auch von der Schrift bezeugt. Der Inbegriff des ganzen Verderbens habe aber eben den Geist betroffen. Denn wenn die Geisteskraft des Menschen das Gute und das Böse zu wählen (sensus hominis eligendi boni malique) nicht verloren gegangen wäre (perisset) [2]), würde auch der Tod nicht eingetreten sein. Darum habe doch sicher erlöst werden müssen, was in erster Linie gesündigt habe. In dem Bewusstsein, vollständig erlöst worden zu sein, bekennten die Gläubigen der katholischen Kirche darum, dass der vollständige Gott einen vollständigen Menschen angenommen habe. Sie, die Orientalen,

---

1) Unter den Briefen des Damasus bezeichnet als Ep. II, fragm. 2.

2) Dies soll wohl nicht heissen, das Wahlvermögen des Menschen sei durch die Sünde Adams vernichtet worden, sondern nur ein prägnanter Ausdruck sein für den Gedanken, das, womit der Mensch Gutes und Böses zu wählen vermocht habe, also der Geist, sei verloren gegangen, d. h. dem ewigen Verderben anheimgefallen.

möchten sich darum Mühe geben, dass durch die richtige Erkenntniss die Geister (sensus) derer erlöst würden, welche nicht glauben wollten, dass der Geist erlöst worden sei.

Wahrscheinlich den Schluss des Synodaldecretes bildet das andere Fragment, in welchem die Synode die Hülferufe der Orientalen beantwortet. Sie sei, sagt die Synode, nicht im Stande, ihnen irgend welche Erleichterung zu verschaffen. Nur das werde ihnen zu grossem Troste gereichen, wenn sie, die Unverletztheit des Glaubens im Abendlande erkennend, sich der Zustimmung zu demselben rühmten, und, wie es sich gezieme, über und über (satis atque abunde) voraussetzten, dass die Occidentalen für die Glieder [des Leibes Christi] besorgt seien. Wie sie nämlich, an dem Concil von Nicäa festhaltend, ohne Heuchelei und Entstellung des Sinnes, in keiner Weise den h Geist trennten, sondern für gleich wesentlich hielten mit dem Vater und dem Sohne, so glaubten sie auch, dass das ganze Wort Gottes, nicht hervorgehend (prolativum), sondern gezeugt, und nicht in dem Vater bleibend ohne eigene Existenz, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit für sich seiend, den vollständigen Menschen angenommen und erlöst habe.

Die einzige Unterstützung, welche hier den Orientalen zu Theil wurde, war also die Uebersendung des Glaubensbekenntnisses, woraus hervorging, dass der Occident auf ihrer Seite stand im Kampfe gegen die Anhänger des Arius, Macedonius, Photin und Apollinaris. Aber obgleich die römische Synode das Bewusstsein hatte, dass ihr dogmatischer Standpunkt der richtige sei, machte sie diesen doch nicht kraft ihrer besondern, oder gar endgültig und unfehlbar entscheidenden Autorität geltend. Sie beruft sich vielmehr auf das Concil von Nicäa und muthet den Orientalen zu, ihr zuzustimmen auf Grund der Erkenntniss, dass ihr Glaube unverletzt sei. Nicht etwa die Unverletzbarkeit ihres Glaubens, sondern die Thatsache der Unverletztheit desselben ist es, worauf sie ihre Ansprüche gründet. Die stark hervorgehobene Versicherung, dass sie „für die Glieder besorgt sei", ist ohne Zweifel die Antwort auf die wiederholten Aufforderungen des Basilius an die Occidentalen, sich zu erinnern, dass sie alle Glieder desselben Leibes Christi seien.

Auf dieser Synode gegen die Apollinaristen wurden, wie

Damasus später den Orientalen schreibt, Apollinaris und sein Schüler Timotheus, jedenfalls auch Vitalis, persönlich verurtheilt[1]). Auf derselben, sowie auch auf jener von 374, welche über den Bischofsstreit zwischen Paulin und Meletius von Antiochien verhandelt hatte, war unter Andern Petrus von Alexandrien anwesend, der Nachfolger des Athanasius. Er hatte seit einigen Jahren seine Zufluchtsstätte in Rom gefunden, da er, von dem Statthalter Aegyptens verfolgt und eingekerkert, dem Arianer Lucius hatte weichen müssen[2]). Damasus versäumte damals nicht, den von den Arianern verfolgten Mönchen in Alexandrien durch einen Diakon ein Trostschreiben zu überschicken. Der Ueberbringer aber wurde, wie Petrus in Rom erzählte, die Hände auf dem Rücken zusammengebunden, von den Lictoren wie ein verrufener Verbrecher abgeführt, schlimmer misshandelt als ein Mörder, mit Steinen und Bleikugeln geschlagen und dann in die Bergwerke deportirt[3]).

Mit der gegen Apollinaris in Rom erfolgten Entscheidung suchte nun Basilius den Muth einiger in Palästina in der Verbannung lebenden Bischöfe Aegyptens aufzurichten. Mit ihnen, schreibt er an sie ep. 265, stimmten alle Vertheidiger des Nicänums, auch die Occidentalen überein. Deren Entscheidungen habe er erhalten und bewahre sie, ihrer gesunden Lehre folgend. Eine gemeinsame Berathung über die kirchlichen Angelegenheiten sei wünschenswerth. Auch möchten sie ihm mittheilen, unter welchen Bedingungen sie die Anhänger des Marcell von Ancyra aufgenommen hätten. Das hätten sie nur in Uebereinstimmung mit allen Glaubensgenossen im Occident wie im Orient thun dürfen.

Basilius war also sehr erfreut darüber, dass er gegen den Apollinarismus Hülfe aus dem Occident erhalten hatte. Der Lehre der Occidentalen will er folgen, natürlich nicht, weil sie die der Occidentalen ist, sondern weil er sie als die gesunde, die richtige erkennt. Eine so wichtige Entscheidung, wie die über die Orthodoxie der Marcellianer will er darum auch nur

---

1) Bei Theodor. V, 10.

2) Sozom. VI, 19.

3) Theodor. IV, 19.

von Allen getroffen wissen, die auf dem Standpunkt des Nicänums stehen, im Westen wie im Osten. Und mit dem Tadel, den er hier gegen die Aegyptier aussprach, traf er sogar auch den Occident, speciell Rom, wo, wie er sonst klagt, unvorsichtiger Weise schon von Julius Marcell für orthodox erklärt worden war im Widerspruch zum Orient. Die Lehre war also allenthalben das Entscheidende, nicht die Stellung dessen, der sie aufstellte.

Der Fanatismus, mit welchem der Kaiser Valens im Orient das Nicänische Bekenntniss verfolgte, gestattete dort nicht, der Entscheidungen der römischen Synode zur Bekämpfung der Arianer sich öffentlich zu bedienen. Erst nach dem Tode des Kaisers (378) hielten die Orientalen zu Antiochien eine Synode, auf welcher Meletius, Eusebius von Samosata, Pelagius von Laodicea, Zeno von Tyrus, Eulogius von Edessa, Bematius von Mallum, Diodor von Tarsus und 146 andere Bischöfe feierlich ihre Zustimmung zu den Entscheidungen der römischen Synode erklärten[1]). Diese Erklärung wurde Damasus zugeschickt, der dieselbe, mit den Unterschriften der Orientalen versehen, in dem römischen Archiv aufbewahren liess.

Nach dem Tode des Kaisers Valens gab es auch Aenderungen in Alexandrien. Petrus konnte nun mit einem Schreiben des Damasus versehen, in welchem das „gleichwesentlich“ von Neuem bestätigt, und des Ueberbringers Rechtmässigkeit anerkannt wurde, in Alexandrien wieder einziehen. Der arianische Bischof Lucius musste fliehen[2]).

Nach dem Aufhören der gewaltsamen Unterdrückung aller Religionsparteien mit Ausnahme der strengen Arianer durch den Kaiser Valens traten nun aber auch die Halbarianer oder Macedonianer, wie sie jetzt genannt wurden, wieder offen hervor[3]). Wenigstens ein Theil dieser Partei, welche in der Noth dem römischen Bischofe Liberius alle verlangten Zugeständnisse ge-

---

1) Hefele Conciliengesch. 2. Aufl. II, 21 denkt hierbei an die Synode von 369 (oder 370) gegen die abendländischen Arianer. Wir glauben eher, dass die letzte römische Synode von 376 gemeint ist.

2) Socrat. IV, 37.

3) Socrat. V. 4. Sozom. VII, 2.

macht hatte, um mit ihm in Gemeinschaft treten zu können, warf jetzt das Joch des Nicänischen Bekenntnisses wieder ab und zog aus den früher aufgestellten Lehren die weitern Consequenzen. Hatte man sich früher damit begnügt, den Sohn für nur wesensähnlich mit dem Vater zu erklären, ihm also nur eine untergeordnete Gottheit zuzuerkennen, so vervollständigte man das System nunmehr dahin, dass man dem h. Geiste das göttliche Wesen ganz absprach und ihn für ein blosses Geschöpf ausgab, welches durch den Sohn erschaffen worden. Die Semiarianer erhielten daher den Namen Pneumatomachen.

Dieses neue Hervortreten der Halbarianer gab dem h. Basilius wiederum Veranlassung, sich nach Rom, beziehungsweise an die Bischöfe des Occidents zu wenden, um so mehr, weil der Vorgänger des Damasus, Liberius jene Partei auf Grund ihrer Erklärungen als orthodox anerkannt hatte, und Basilius wegen der bekannten Erfahrungen mit Marcell, Meletius u. A. kein Vertrauen zu der Umsicht und Personenkenntniss hegte, mit welcher man in Rom die Streitfragen des Ostens behandelte. Von Rom, meinte er, müsse nun auch die Bekämpfung der halbarianischen Häresie erfolgen, welche vordem durch die Anerkennung des Liberius befestigt worden sei. Zunächst spricht Basilius (ep. 263) seinen Dank aus für den Brief, den er aus dem Occident empfangen. Dann berichtet er, das Elend dauere im Orient fort. Es sei ihnen wenigstens ein Trost, zu wissen, dass, wenn sie Zeit hätten, die Occidentalen ihnen helfen würden. Sie bäten dringend, selbst nach dem Orient zu kommen. Die Arianer könnten jetzt nicht mehr schaden, wohl aber die in Schafsfelle Gekleideten, welche die Heerde zerrissen. Diese möchten sie dem ganzen Orient bezeichnen. Man wolle die Namen nennen, damit durch die Occidentalen vor ihnen gewarnt werde. Seine, des Basilius, Stimme thue nicht dieselbe Wirkung, weil sie für die eines Parteimannes ausgegeben werde. Abgesehen von der göttlichen Gnade, welche ihnen helfe, für die Bedrängten zu sorgen, genössen sie darum schon bei dem Volke eine höhere Autorität, weil sie in grosser Entfernung wohnten. Wenn sie einmüthig in grösserer Zahl dieselbe Entscheidung träfen, so werde die Zahl der Entscheidenden bei Allen die unwidersprechliche Annahme der Entscheidung herbeiführen.

Zunächst nennt nun Basilius unter denen, vor welchen die Occidentalen warnen sollten, Eusthatius von Sebaste. Was Liberius, bemerkt er, ihm zu unterzeichnen vorgelegt, wisse er nicht; aber er habe ein Anerkennungsschreiben von Rom mitgebracht, auf Grund dessen er von der Synode von Tyana restituirt worden sei. Jetzt sei er der Führer der Pneumatomachen. Weil er auf diese Weise von den Occidentalen in die Möglichkeit versetzt worden, die Kirchen zu beschädigen, und er sich auf sie stütze zum Verderben für Viele, müsse auch durch sie Remedur eintreten, indem sie Aufklärung darüber verschafften, unter welchen Bedingungen er von ihnen anerkannt worden sei, und indem sie erklärten, er habe jetzt die ihm von den Vätern erwiesene Begünstigung zu Schanden gemacht. Dann nennt Basilius den Apollinaris. Zuletzt in etwas zurückhaltender Weise den im Occident als rechtmässig anerkannten Paulin von Antiochien. Ob an seiner Ordination eine Makel hafte, bemerkt er, möchten sie selbst entscheiden. Er bedauere nur, dass derselbe mit den Anhängern Marcells von Ancyra in Gemeinschaft stehe. Die Occidentalen möchten an alle Kirchen des Orientes schreiben, dass diejenigen, welche diese falsche Lehre (Marcells) nicht aufgeben wollten, ausgeschlossen werden müssten. Er wisse wohl, dass die Orientalen mit den Occidentalen eine gemeinsame Synode über diese Angelegenheiten hätten halten sollen. Aber weil die Zeit das nicht zulasse, und Gefahr im Verzuge sei, habe man sich mit der (das vorstehende Schreiben überbringenden) Gesandtschaft begnügt.'

Ein Theil des römischen Antwortschreibens auf diesen Brief des Basilius scheint von Theodoret (V, 10) aufbewahrt zu sein. Damasus lässt auch diese Gelegenheit nicht vorübergehen, die Noth der Orientalen zur Hebung des eigenen Ansehens zu benutzen. Er belobt sie zunächst, dass sie dem apostolischen Stuhl die schuldige Ehrfurcht erwiesen. Der Apostel selbst habe, auf dem römischen Stuhle sitzend, ihn gelehrt, wie das Steuerruder zu führen sei. Den Timotheus, den Schüler des Apollinaris, habe er bereits verurtheilt. Wer die vollkommene Menschheit oder Gottheit Christi leugne, sei von teuflischem Geist erfüllt. Sie verlangten darum überflüssiger Weise von ihm eine nochmalige Verurtheilung des Timotheus, der in Rom durch

das Urtheil des apostolischen Stuhles in Gegenwart des Petrus von Alexandrien mit seinem Lehrer Apollinaris abgesetzt worden sei und am jüngsten Tage die verdienten Strafen und Qualen erhalten werde. Wenn er Leichtsinnige verführen sollte, so würden dieselben mit ihm zu Grunde gehen. Theodoret schliesst diesen Bericht mit der Bemerkung, noch einiges Andere hätten die in dem grossen Rom versammelten Bischöfe gegen die Häresien geschrieben.

Wenn hier von Timotheus, dem Schüler des Apollinaris, speciell die Rede ist, während Basilius von dem Gründer dieser Häresie spricht, so wird wohl Timotheus für den Augenblick den Anhängern des Nicänums im Orient besonders hinderlich gewesen sein, und die jenen Brief überbringende Gesandtschaft in Rom darüber Bericht erstattet haben. Durch eine neue Verurtheilung des Apollinaris und seiner Lehre aber glaubten die Orientalen die Wirksamkeit des Timotheus hemmen zu können, wesshalb sie in dem Briefe nur von dem Begründer der Häresie redeten.

Besonders bemerkenswerth aber ist die Sprache, welche Damasus führt. Bis dahin hatten die römischen Bischöfe stets im Auftrag ihrer Synoden oder der Occidentalen gesprochen. Jetzt zum ersten Male ist es „der apostolische Stuhl", der römische Bischof selbst und allein, welcher die entscheidende Autorität für sich in Anspruch nimmt. Dass Petrus die römische Kirche nicht bloss gestiftet, sondern auch als erster Bischof ihr vorgestanden habe, war freilich auch früher schon angenommen worden. Aber Damasus fügt den ererbten Ueberlieferungen den weitern Gedanken hinzu, welcher in späterer Zeit eine unversiegbare Quelle neuer Prätensionen wurde, der Apostel Petrus habe die römischen Bischöfe gelehrt, wie sie das Steuerruder zu führen hätten. Ihm selbst lag es noch ferne, eine erleuchtende oder gar infallibilisirende Wirksamkeit des Apostels für sich zu beanspruchen. Er wollte jedenfalls nur sagen, die römischen Bischöfe hätten die Grundsätze der kirchlichen Lehre und Verwaltung von ihrem Vorgänger, dem Apostel Petrus empfangen. Aber hiermit war doch der Person des Bischofes eine Autorität zuerkannt, die seine Vorgänger für sich nicht beansprucht hatten. Denn wenn auch früher von der petrinischen und paulinischen Ueberlieferung in Rom die Rede gewesen

war, so dachte man sich dabei doch nur, die beiden Hauptapostel Petrus und Paulus hätten ihre Lehre in Rom verbreitet, die dann dort von einem Geschlechte dem andern überliefert worden sei. In der Auseinandersetzung des Damasus finden wir darum neu, dass hier jener Gedanke von der apostolischen Ueberlieferung der römischen Kirche gleichsam in's Hierarchische übersetzt ist: statt der beiden Apostel erscheint Petrus als der erste Bischof von Rom, statt der römischen Kirche deren Bischof. Daher denn auch der verhängnissvolle Fortschritt, dass Damasus nicht durch die römische Kirche oder durch die römische Synode den Apollinarismus verworfen sein lässt, sondern durch den apostolischen Stuhl in Gegenwart des Petrus von Alexandrien. Er wollte also allein dort die Entscheidung gegeben haben, während sie in Wirklichkeit von der römischen Synode ausgegangen war. Mit der Auffassung des römischen Bischofes den in der äussersten Nothlage ihn um Hülfe anflehenden Orientalen gegenüber steht darum auch die Bemerkung des Theodoret in eigenthümlichem Contraste, die in dem „grossen Rom" versammelten Bischöfe hätten noch andere Entscheidungen gegen die Häresie erlassen [1]).

Bald wurde nun die weitere Wirksamkeit der Macedonianer gehemmt durch das energische Auftreten der Kaiser Gratian und namentlich Theodosius zu Gunsten des Nicänums. Gratian erliess schon 379 ein Gesetz, wonach die Kirchen denen zu überweisen seien, welche mit Damasus in Gemeinschaft ständen [2]). Hierin lag keineswegs die Anerkennung eines juristischen Primates des römischen Bischofs oder seiner Befugniss, über den Glauben endgültig zu entscheiden. In der Person des Da-

---

1) Diese Bemerkung bezieht sich, wie es scheint, auf die römische Synode von 376, auf welcher die Verurtheilung des Apollinaris erfolgte. Denn Theodoret beginnt seinen Bericht mit den Worten, Damasus habe Apollinaris und Timotheus verurtheilt, und darüber folgenden Brief an die Orientalen gerichtet. Theodoret begeht nur die Ungenauigkeit, dass er jenen Brief als Bericht über die Verurtheilung des Apollinaris bezeichnet, während in demselben diese als eine früher erfolgte nur erwähnt wird. Der Brief selbst ging nicht aus einer synodalen Berathung hervor, sondern war eine bloss persönliche Aeusserung des römischen Bischofes.

2) Theodor. V, 2.

masus wurden durch das kaiserliche Gesetz die Anhänger des Nicänischen Bekenntnisses für die orthodoxen, allein unter den Schutz des Staates gestellten Katholiken erklärt.

In Antiochien stiess die Ausführung dieses Gesetzes auf Schwierigkeiten, indem dort die verschiedenen Parteien sämmtlich behaupteten, die ächten Nicäner zu sein. Und hier zeigte es sich denn auch deutlich, dass jenem Gesetze zu Folge nicht etwa Damasus persönlich zu entscheiden hatte, wem die Kirchen eingeräumt werden sollten. Denn in diesem Falle wäre als der rechtmässige Bischof Paulin anzuerkennen gewesen, mit welchem Damasus Kirchengemeinschaft unterhielt. Paulin machte auch selbstverständlich diese Thatsache für sich geltend, als der General Sapor zur Ausführung jenes Gesetzes nach Antiochien kam. Selbst Apollinaris soll sich auf die Gemeinschaft mit Damasus berufen haben. Aber der Presbyter Flavian, erzählt Theodoret (V, 3), deckte ihre Heuchelei auf und überwies die Kirchen dem Meletius. Seitens des Paulin war in Wirklichkeit keine Heuchelei vorhanden. Denn Damasus hatte sich ja für ihn, und gegen Meletius entschieden. Diese Thatsache wurde aber von dem kaiserlichen Bevollmächtigten nicht in Betracht gezogen; vielmehr entschied dieser selbst darüber, wer im Sinne des Gesetzes als mit Damasus in Gemeinschaft stehend zu erachten sei. Und da, wie wir von Basilius erfuhren, Paulin im Orient wegen seiner Gemeinschaft mit den Anhängern Marcells von Ancyra verdächtig war, Meletius dagegen als der nicänisch rechtgläubige und legitime Bischof von Antiochien galt, zögerte Sapor nicht, die Anerkennung des von Damasus abgewiesenen Meletius zu bestätigen.

Eine ähnliche Entscheidung ging von dem Kaiser Theodosius aus. Um den arianischen Wirren im Orient ein Ende zu machen, berichtet Sozomenus (VII, 4)[1]), habe er die Verfügung erlassen, dass alle seine Unterthanen die Religion haben sollten, welche der Erste der Apostel von Anfang an den Römern verkündet, nunmehr Damasus von Rom und Petrus von

---

1) Im Cod. Theodos. XVI, 1, 2 trägt das Edict die Ueberschrift: Die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius an die Bewohner von Konstantinopel.

Alexandrien beobachteten, und dass bloss die Kirche derer, welche die drei göttlichen Personen als gleichwesentlich verehrten, die katholische genannt werde, die Andern dagegen als Häretiker für ehrlos erklärt und bestraft würden. In diesem Edicte erscheint die römische Kirche auch sehr im Vordergrunde. Aber nicht, als ob sie im Besitze einer besondern Befugniss oder Gabe wäre, sondern weil man in ihrer Lehre thatsächlich die Ueberlieferung des hervorragendsten Apostels erkannte. Die mit der ursprünglichen Lehre der Apostel übereinstimmende Doctrin sollte allein als katholisch anerkannt werden, und das war das Bekenntniss, welches Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien vertraten. Hätte man sich die richtige Lehre stets untrennbar mit den Entscheidungen des Bischofes von Rom verbunden gedacht, so wäre die Erwähnung des Traditionsprinzips ebenso überflüssig gewesen, als die Berufung auf den Bischof von Alexandrien. Die Berücksichtigung dieser beiden Momente zeigt, dass auch die Lehre des Damasus nicht als eine besonders qualificirte und in sich massgebende das Kriterium der Orthodoxie bilden sollte, sondern nur weil sie thatsächlich, wie auch die des Petrus von Alexandrien, mit der Lehre der Apostel übereinstimmte.

Wie durch die Kaiser, so wurde die Macedonianische Lehre auch durch eine Reihe von Synoden verurtheilt. Die erste Synode, welche sich speciell und ausführlich mit dieser Lehre beschäftigte, war die vierte römische, die Damasus abhielt (380)[1]. Sie fasste ihre Doctrin in 24 Anathematismen zusammen und übersandte dieselben auch den Orientalen. Wenigstens hat Theodoret (V, 11) sie in der Form eines Briefes an Paulin, den er nur irriger Weise von Antiochien nach Thessalonich versetzt, mitgetheilt. In den einleitenden Worten werden diese Entscheidungen damit motivirt, dass sie durch die nach dem

---

1) Dass auch in Rom antitrinitarische Lehren, namentlich die des Photin, sich verbreiteten, ist bekannt. Darauf bezieht sich auch wohl die Grabschrift, in welcher (gegen Ende des 4. Jahrh.) einem gewissen Quintilian nachgerühmt wird: homo Dei confirmans Trinitatem (de Rossi Inscript. christ. I, 222).

Concil von Nicäa auftretende Leugnung der Gottheit des h. Geistes nöthig geworden seien [1]).

Die Anathematismen aber lauten: 1. Wir verdammen die, welche nicht mit voller Freiheit bekennen, dass er (der h. Geist) mit dem Vater und dem Sohn Einer Macht und Eines Wesens sei.

2. Die, welche mit Sabellius den Vater und den Sohn für dieselbe Person erklären.

3. Den Arius und den Eunomius, welche mit gleicher Gottlosigkeit, wenn auch in verschiedenen Ausdrücken den Sohn und den h. Geist für Geschöpfe erklären.

4. Die Macedonianer, welche, von Arius abstammend, den Irrglauben beibehielten, nur nicht den Namen.

5. Den Photin, der die Häresie Ebions erneuernd, den Herrn Jesus Christus bloss für einen Sohn Maria's erklärt.

6. Die, welche zwei Söhne annehmen, Einen von Ewigkeit her, den andern nach der Annahme des Fleisches aus der Jungfrau.

7. Die, welche sagen, statt der vernünftigen und erkenntnissfähigen Menschenseele habe das Wort Gottes in menschlichem Fleische gewohnt, während der Sohn selbst das Wort Gottes ist und nicht statt der vernünftigen und erkenntnissfähigen Seele in seinem Körper wohnte, sondern unsere, d. h. die erkenntnissfähige Seele ohne Sünde annahm und erlöste.

8. Die, welche behaupten, das Wort sei Sohn Gottes durch Ausdehnung oder Zusammenziehung, und vom Vater getrennt, unpersönlich, und werde ein Ende haben.

9. Auch die, welche von einer Kirche zu einer andern übergingen, halten wir so lange von unserer Gemeinschaft fern, bis sie in die Stadt zurückgekehrt sind, wo sie zuerst waren.

---

1) In den lat. Akten wird der begründende Einleitungssatz, von dem Folgenden losgerissen und mit einer Ueberschrift des Aktensammlers verbunden, zu nachstehendem Proömium: Post concilium Nicaenum quod in urbe Roma concilium congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de Spiritu sancto. Et quia postea is error inolevit, ut quidam ore sacrilego auderent dicere Spiritum sanctum factum esse per Filium. Die Vermuthung Coustants u. A., dass diese Akten zu dem früher an Paulin gerichteten Schreiben gehörten, können wir nicht theilen.

Und wenn nach der Auswanderung Jemandes ein Anderer an Stelle des noch Lebenden ordinirt wurde, soll der, welcher seine Stadt verliess, so lange der bischöflichen Würde entsagen, bis sein Nachfolger gestorben ist.

10. Wenn Jemand leugnet, dass der Sohn und der h. Geist immer sind, sei er verdammt.

11. Wenn Jemand leugnet, dass der Sohn aus dem Vater, d. h. aus seinem göttlichen Wesen geboren ist, sei er verdammt.

12. Wenn Jemand leugnet, dass das Wort des Herrn, der Sohn Gottes, Gott ist wie Gott sein Vater, und dass er Alles kann und Alles weiss und dem Vater gleich ist, sei er verdammt.

13. Wenn Jemand sagt, der im Fleisch existirende Sohn Gottes sei, da er auf Erden war, im Himmel beim Vater nicht gewesen, sei er verdammt.

14. Wenn Jemand sagt, beim Leiden am Kreuze habe der Sohn Gottes als Gott den Schmerz ertragen, und nicht das Fleisch mit der Seele, wodurch er die Gestalt des Knechtes angezogen, welche er angenommen, wie die Schrift sagt, so sei er verdammt.

15. Wenn Jemand leugnet, dass er in dem Fleische, welches er angenommen, zur Rechten des Vaters sitzt, in welchem er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, so sei er verdammt.

16. Wenn Jemand leugnet, dass der h. Geist wahrhaftig und eigentlich vom Vater ist, wie der Sohn von dem göttlichen Wesen und wahrer Gott, so sei er verdammt.

17. Wenn Jemand leugnet, dass der h. Geist Alles kann, Alles weiss und überall ist, wie der Sohn und der Vater, so sei er verdammt.

18. Wenn Jemand sagt, der h. Geist sei ein Geschöpf, oder er sei durch den Sohn gemacht worden, so sei er verdammt.

19. Wenn Jemand leugnet, dass der Vater durch den Sohn und den h. Geist Alles gemacht hat, d. i. das Sichtbare und Unsichtbare, so sei er verdammt.

20. Wenn Jemand leugnet, dass Vater, Sohn und h. Geist

Eine Gottheit, Macht, Majestät, Kraft, Eine Ehre, Herrschaft, Ein Reich und Einen Willen und Eine Wahrheit besitzen, so sei er verdammt.

21. Wenn Jemand leugnet, dass Vater, Sohn und h. Geist drei wahre Personen sind, gleich, immer lebend, alles Sichtbare und Unsichtbare zusammenhaltend, Alles vermögend, Alles richtend, Alles lebendigmachend, Alles thuend, Alles, was zu erlösen ist, erlösend, so sei er verdammt.

22. Wenn Jemand leugnet, dass der h. Geist von allen Geschöpfen anzubeten ist, wie der Sohn und der Vater, so sei er verdammt.

23. Wenn Jemand vom Vater und Sohn richtig denkt, vom h. Geist aber nicht, so ist er ein Häretiker. Denn alle Häretiker, die über den Sohn Gottes und den h. Geist unrichtig denken, nehmen an dem Unglauben der Juden und Heiden Theil.

24. Wenn Jemand zulässt, dass, indem man den Vater Gott nennt, und seinen Sohn Gott, und den h. Geist Gott, von drei Göttern gesprochen wird, und nicht von Einem wegen der Einen Gottheit und Macht, welche wir dem Vater, Sohn und h. Geist zuschreiben, für Gott aber, unter Abzug des Sohnes oder des h. Geistes, auf diese Weise bloss Gott Vater erklärt und ihn für den Einen Gott hält, so sei er verdammt. Denn der Name Götter ist den Engeln und allen Heiligen von Gott gegeben worden; von dem Vater, Sohn und h. Geist aber gebrauchen wir wegen der Einen gleichen Gottheit nicht den Namen Götter, sondern Gott, dass wir glauben, wie wir auch bloss auf den Vater, Sohn und h. Geist getauft werden, und nicht im Namen der Erzengel oder Engel, wie die Häretiker, oder Juden, oder auch Heiden in ihrem Wahne thun. Das ist also das Heil der Christen, dass wir glaubend an die Trinität, d. h. an den Vater, Sohn und h. Geist, in ihr Eine wahre und alleinige Gottheit und dieselbe Macht und Majestät und Wesenheit bekennen, ohne Zweifel, damit wir zum ewigen Leben zu gelangen vermögen.

Später noch wird erwähnt, dass Ambrosius an dieser Synode Theil genommen habe[1]). Wahrscheinlich war sie es auch,

1) Vigilius Const. pro trium capp. damnat. n. 26. Denn diese

die in Sachen des Ursinischen Schisma's sich an die Kaiser wandte, um die Durchführung der bereits getroffenen Massregeln und neue entsprechende Anordnungen zu erwirken[1]).

Die kanonistische Bestimmung über das Auswandern von einer Kirche zur andern, welche sich zwischen die Anathematismen der römischen Synode verloren hat, scheint sich auf einen Vorfall zu beziehen, welcher in einem eigenen Briefe an die Bischöfe Macedoniens von Damasus behandelt wird. Er schreibt nämlich im J. 380, da das (sog. zweite allgemeine) Concil von Konstantinopel bereits in Aussicht stand, an die Bischöfe Acholius, Eurydicus, Severus, Uranius, Philippus und Johannes (ep 5) ihr Brief habe ihn mit Trauer erfüllt, dass nach Beseitigung der Häretiker einige Aegyptier gegen alles kirchliche Recht einen Cynischen Philosophen, der sich nicht zum Glauben der Kirche bekannt, zum Bischofe von Konstantinopel hätten machen wollen. Sie hätten die Worte des Apostels nicht beachtet: „wenn ein Mann das Haar pflegt, gereicht es ihm zur Schande", und nicht gewusst, dass die Tracht der Philosophen sich nicht für Christen gezieme. Sie hätten die Warnung des Apostels überhört, durch Philosophie sich nicht des gesunden Glaubens berauben zu lassen. Es sei eine Gottlosigkeit gewesen, dass aus der Kirche Ausgewiesene an fremder Stätte einen unruhigen Menschen ordinirt hätten. Aber der Trug des Teufels bringe das zu Stande. Darum habe er sie schon oft ermahnt, nichts unvorsichtig zu thun. Mit den Waffen der bischöflichen Autorität (armis episcopalibus) müsse man kämpfen, damit die Heerde Christi nicht reissenden Wölfen preisgegeben werde. Die Philosophie, die Freundin der Weltweisheit, sei die Feindin des Glaubens, ein Gift für die Hoffnung, der schwerste Krieg gegen die Liebe. Was für eine Uebereinstimmung bestehe zwischen dem Tempel Gottes und den Götzenbildern, was habe Christus mit Belial zu thun? Aber vielleicht sage man: er war doch ein Christ. Dieser

---

Synode ist hier gemeint als jene, welche die Lehre vom h. Geist festgestellt habe, nicht die von 382. Wenigstens spricht hier Vigilius von der Synode, welche auch die Aufstellung „zweier Söhne" in Christus anathematisirt habe.

1) Vgl. S. 504 ff.

Mensch, der sich heidnisch trage, sei aber kein Christ zu nennen, weil der, welcher auf diese Weise den Heiden zu gefallen suche, unmöglich mit ihnen die Gemeinschaft des richtigen Glaubens haben könne. Mit Recht von Allen gemieden, seien die Aegyptier abgezogen, ihr Verfahren bereuend, dass nämlich der illegitim Ordinirte sein Haupthaar eingebüsst und doch nicht erreicht habe, wonach er gestrebt. Er ermahne sie nun, da er gehört, es solle zu Konstantinopel ein Concil gehalten werden, sie möchten sich Mühe geben, dass dort ein Bischof gewählt werde, der über jeden Tadel erhaben sei, damit nach Befestigung des vollkommenen Friedens unter den katholischen Bischöfen weiter keine Streitigkeiten in der Kirche entständen, und, was er schon längst gehofft, unter den katholischen Bischöfen ewiger Friede herrsche. Auch ermahne er sie, nicht zu dulden, dass gegen die Anordnungen der Vorfahren Jemand von einer Stadt zur andern versetzt werde, das ihm anvertraute Volk verlasse, und aus Ehrgeiz zu einem andern sich wende. Denn dadurch entständen Streitigkeiten und Trennungen, indem diejenigen, welche einen Bischof verlören, darüber traurig seien, und die den fremden Bischof erhielten, es für gehässig hielten, unter einem solchen zu stehen.

In diesem Briefe liegt uns ein weiteres Zeugniss vor, wie Damasus, durch die fortgesetzten Streitigkeiten unter den Bischöfen des Orients theils ermuthigt, theils geradezu aufgefordert, Mahnungen und Entscheidungen weithin nach Osten ergehen liess. Jetzt handelte es sich um die Besetzung des bischöflichen Stuhles von Konstantinopel. Dadurch, dass Byzanz zur neuen Hauptstadt des Reiches erhoben wurde, hatte dieser Stuhl eine grosse Bedeutung erlangt. Jn der Zeit des Sieges des Arianismus im Orient war aber dann die weitere Entwicklung seiner hierarchischen Stellung gehemmt worden, weil die dortige Kirche unter dem unmittelbaren Einflusse des Hofes gänzlich der Häresie anheimgefallen war. Nach dem Tode des Kaisers Valens (378) galt es, die orthodoxe Kirche von Konstantinopel aus den Trümmern von Neuem aufzubauen. Zu dem Zwecke fand sich Gregor von Nazianz in der Hauptstadt ein. Das dort 381 gehaltene Concil sollte der Stadt auch einen neuen Bischof geben. Nach Gregor war gleichfalls ein früherer cyni-

scher Philosoph Maximus nach Konstantinopel gekommen, der dort sich mit Gregor befreundete und durch eine Verbindung von Reminiscenzen aus der cynischen Schule mit den christlichen Dogmen sich das Ansehen eines rechtgläubigen Asceten zu geben wusste. Der bischöfliche Stuhl von Konstantinopel war das Ziel seines Ehrgeizes. Auch gelang es ihm, sich ungesetzlicher Weise die Ordination zu verschaffen; aber die Anerkennung seiner Weihe als einer rechtmässigen wurde ihm nicht zu Theil. Unter anderm berichteten die benachbarten Bischöfe Macedoniens, Acholius von Thessalonich an der Spitze, weil sie zur abendländischen Kirche gehörten, darüber an Damasus, und dieser liess sich denn in der eben mitgetheilten Weise über den Vorfall aus[1]).

Diese Correspondenz wirft schon einiges Licht auf die eigenthümliche Mittelstellung, welche Macedonien, als ein Theil des östlichen Illyriens, oder wie es officiell hiess, der praefectura Illyrici, zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche einnahm. Erst 379, als Theodosius die Regierung des Ostens übernahm, waren die Provinzen Ostillyriens zu dem östlichen Reiche geschlagen worden, und wäre es nun ganz entsprechend gewesen, wenn dieselben, früher, jedoch erst seit 314 der abendländischen Kirche angehörend, in Zukunft wieder einen Theil der orientalischen Kirche gebildet hätten. Die Betheiligung der Bischöfe Macedoniens bei der Neuwahl von Konstantinopel war schon ein Beweis dafür, das der veränderten politischen Stellung Ostillyriens auch bald die kirchliche folgen sollte. Der römische Bischof war natürlich nicht geneigt, jene Provinzen fortan nicht mehr als abendländische zu betrachten, um so weniger, als hier wieder die Eifersucht zwischen Rom und Konstantinopel im Spiele war. Damasus hatte darum, wie wir aus jenem Briefe erfahren, schon wiederholt Mahnungen an die dortigen Bischöfe ergehen lassen. Aber vorläufig be-

1) Ueber dieselbe Angelegenheit schreibt Damasus in aller Kürze noch einmal an Acholius allein, da er ihm den kaiserlichen Silentiarius Rusticus empfiehlt (ep. 6). Für das hierarchische Bewusstsein des Damasus ist bemerkenswerth, dass er in diesem Briefe wie Rusticus, so auch den Kaiser Gratian selbst seinen „Sohn“ nennt.

schränkte er seine Bemühungen, dieselben in Abhängigkeit von dem römischen Stuhle zu erhalten, auf solche allgemeine Massregeln. Erst als der Verband Ostillyriens mit der abendländischen Kirche immer mehr sich zu lockern drohte, griffen die römischen Bischöfe zu dem Auskunftsmittel, die von Thessalonich zu ihren Vicaren oder Legaten zu ernennen[1]).

Auch betrachtet Damasus es als selbstverständlich, dass die Bischöfe Macedoniens bei dem Concil von Konstantinopel würden zugezogen werden, und ermahnt er sie im Voraus, dafür zu sorgen, dass dann ein tadelloser Bischof dort gewählt werde. Wie es scheint, wollte er gleichzeitig schon vorbeugen, dass Gregor von Nazianz, der in Konstantinopel die Orthodoxie wiederhergestellt hatte, nicht den bischöflichen Stuhl besteige. Es lag nahe, an diesen berühmten Bischof, der die dortige Kirche mit grosser Mühe und Aufopferung von der unscheinbaren Kapelle Anastasia aus wieder organisirt hatte, bei der Besetzung des bischöflichen Stuhles zu denken. Dies verstiess freilich gegen den Nicänischen Kanon über die Versetzung der Bischöfe. In der That wurde Gregor aber trotzdem auf dem Concil zum Bischof der Hauptstadt erwählt, dann jedoch durch den Widerspruch der Bischöfe Macedoniens und einiger anderer, namentlich der Aegyptier veranlasst, von der ihm übertragenen Würde zurückzutreten. So mag es wohl Damasus zum Theil zuzuschreiben sein, dass Gregor nicht Bischof von Konstantinopel wurde.

Das Concil von Konstantinopel (381) berief der Kaiser Theodosius aus den Provinzen des östlichen Reiches, um die bereits von der römischen Synode von 380 verworfene Lehre der Pneumatomachen auch für die östliche Kirche synodaliter verwerfen zu lassen. Im Orient hielt man also die Angelegenheit durch die römische Entscheidung nicht für abgemacht; auch wurde das Concil nicht versammelt, um die römischen Beschlüsse zu acceptiren. Vielmehr war das Vorgehen der Orientalen ein durchaus selbständiges[2]). Den Vorsitz führte der von Rom als

---

1) Mit Unrecht wird diese Massregel selbst von Bower Hist. der Päpste I, 335 bis auf Damasus zurückdatirt.

2) Nach der gewöhnlichen Annahme, welche neuestens allerdings, zuerst von den Engländern Lumby, Swainson, Hort (vgl. Swete On the

des Arianismus verdächtig nicht anerkannte Meletius von Antiochien, dann nach dessen Tode der wiederum gegen den Willen des Damasus neu erwählte Bischof von Konstantinopel Gregor von Nazianz, und nach dessen freiwilliger Abdankung sein Nachfolger Nektarius.

Aber nicht bloss selbständig und unabhängig, sondern in gewissem Sinne feindselig stellte sich dieses erste zu Konstantinopel versammelte Generalconcil der morgenländischen Kirche dem römischen Stuhl gegenüber. War schon unter Julius eine gewisse Rivalität zwischen den beiden Kirchenhälften hervorgetreten und in der Zeit des Damasus noch gesteigert worden, besonders in Folge der verschiedenen Beurtheilung des Meletius und Paulin von Antiochien, so wollten die Orientalen die Gelegenheit der Neuorganisirung der Kirche von Konstantinopel, der Wiederbesetzung ihres bischöflichen Stuhles und des ersten dort gehaltenen orientalischen Generalconcils nicht vorübergehen lassen, ohne die Kirchenverfassung für den Orient fester geordnet und ihre Selbständigkeit Rom gegenüber sanctionirt zu haben. Man bestimmte darum, dass der Bischof von Konstantinopel unter den Bischöfen den Ehrenvorrang nach dem Bischofe von Rom haben sollte, weil Konstantinopel das „neue Rom" sei [1]).

Diese Bestimmung ist in vielfacher Hinsicht lehrreich. Die Orientalen, und zwar die Rechtgläubigen, trafen sie, ohne zu fragen, ob dieselbe dem römischen Bischofe genehm sei, oder nicht. Ueber die Angelegenheiten der orientalischen Kirche verfügten sie frei und selbständig. Die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien, bis dahin die ersten im Orient, sollten nun hinter den von Konstantinopel zurücktreten. Insofern traf man hiermit selbst eine die Verfassung der gesammten Kirche angehende

---

history of the doctrine of the procession of the holy spirit Cambridge 1876, p. 76), dann von Harnack (in Herzogs Realencyclopädie Art. „Konstant. Symbolum" 2. Aufl.) mit Erfolg bestritten wurde, hätte das Concil sogar das Nicänische Glaubensbekenntniss geändert. In Wirklichkeit aber wird es nur das jetzt unter seinem Namen cursirende Bekenntniss, vermuthlich von Cyrill von Jerusalem zu seiner eigenen Rechtfertigung vorgelegt, gutgeheissen haben.

1) Can. 3: τὸν μέντοι Κονσταντινοπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

Bestimmung, als sie den Bischof von Konstantinopel über alle Bischöfe, auch die abendländischen, den von Rom ausgenommen, erhob. Aber weil dadurch keiner der Abendländer überholt oder zurückgedrängt wurde, hatte die Bestimmung nach dieser Seite hin nichts Verfängliches. Ausserdem sieht man, dass die Orientalen fest auf dem Standpunkt des Episkopalsystemes stehen. Es ist nur ein Ehrenvorrang, den sie den Bischöfen von Rom und Konstantinopel einräumen, keine Jurisdictionsgewalt, etwa in der Weise, dass der eine einen Universalepiskopat über die westliche, der andere über die östliche Kirche zu führen habe. Eine gewisse Jurisdiction besassen nach damaliger Einrichtung nur die Metropoliten über die Bischöfe ihrer Provinz, und diese Ordnung wurde denn auch zu Konstantinopel von Neuem sanctionirt und weitergebildet. Ausdrücklich hiess es, die Zeiten der Verfolgung hätten mitunter Uebergriffe der Bischöfe über die Grenzen ihrer Sprengel hinaus nöthig gemacht. Jetzt aber seien solche nicht mehr gestattet[1]). Und um derartiges zu verhüten, werden dann die einzelnen Provinzen des Orients nach ihren Mittelpunkten und Grenzen des Nähern bestimmt. Bei dieser Organisation erhielt der Bischof von Konstantinopel Thracien zugewiesen. Ausserhalb Thracien stand ihm also keinerlei Jurisdiction zu. Und ebenso hätte man auch dem römischen Bischofe jeden Versuch, Jurisdictionsakte ausserhalb seines Bereiches zu üben auf das Entschiedenste verwiesen.

Wenn man aber eine Universaljurisdiction des römischen Bischofes über die ganze Kirche nicht anerkannte, so ging man anderseits doch von der Voraussetzung aus, dass der römische Stuhl den Ehrenvorrang vor allen übrigen besitze, der angesehenste unter allen sei. Diese Anerkennung liegt deutlich genug in dem angeführten can. 3 ausgesprochen. Characteristisch ist aber hierbei wieder die Begründung der neuen Stellung, welche man dem Stuhle von Konstantinopel einräumte. Derselbe sollte der zweite in der ganzen Kirche sein, weil Byzanz das „neue Rom", die neue Hauptstadt des Reiches geworden war. Es ist dies ein neuer Beweis dafür, wie die Rangordnung der Kirchen nach dem Range der betreffenden Städte sich richtete. Byzanz

1) So bei Socrat. V, 8. Sozom. VII, 9; vgl. can. 2.

hatte nun Alexandrien, nach Rom die bedeutendste Stadt der damaligen Welt, überholt, und darum sollte auch ihr Bischof jetzt vor dem von Alexandrien rangiren. Nur Rom blieb, auch als Constantin den Hof nach Byzanz verlegt, die erste Stelle gewahrt. Denn so unzertrennlich war die Idee des Reiches und der Weltherrschaft mit dem römischen Namen verknüpft, dass Byzanz keine grössere Ehre angethan werden konnte, als dass man es das zweite, das neue Rom nannte. So war es denn ganz naturgemäss, dass das Concil von Konstantinopel dem dortigen Bischofe den Ehrenvorrang im Episkopate nach dem Bischofe von Rom zuerkannte als dem Bischofe von Neu-Rom.

Eine gewisse Spannung gegen Rom und die Occidentalen gab sich auf dem Concil auch dadurch zu erkennen, dass nach dem während der Verhandlungen erfolgten Tode des Bischofes Meletius von Antiochien nicht dessen im Abendlande, speciell von Damasus anerkannter Nebenbuhler Paulin auch von den Orientalen fortan als rechtmässiger Inhaber des Stuhles angesehen wurde, sondern man gegen den versöhnlichen Rath des Gregor von Nazianz das Schisma fortsetzte und den Presbyter Flavian zum Bischofe von Antiochien erhob.

Theodosius bestätigte die Beschlüsse des Concils und verfügte, dass die Kirchen denen übergeben werden sollten, welche die drei göttlichen Personen als gleichwesentlich verehrten, d. h. denen, welche in Konstantinopel mit Nektarius, in Aegypten mit Timotheus, im Orient mit Diodor von Tarsus, Pelagius von Laodicea u. s. w. in Gemeinschaft ständen[1]). Der Bischof von Rom wird in diesem Gesetze nicht erwähnt, sondern nur die Häupter der orientalischen Kirchenprovinzen. Auch hieraus erhellt wieder, in welchem Sinne die früher angeführte Verfügung der Kaiser zu nehmen ist, dass diejenigen als Katholiken anzusehen seien, die mit Damasus von Rom, beziehungsweise mit ihm und Petrus von Alexandrien in Gemeinschaft ständen. Nicht weil die genannten Personen die betreffenden Stühle inne

---

1) Sozom. VII, 9. Im cod. Theodos. XVI, 1, 3 steht das Edict als von den drei Imperatoren Gratian, Valentinian und Theodosius an den Prokonsul Auxonius von Asien erlassen.

hatten, wurden ihre Anhänger für Katholiken erklärt, sondern weil es die katholische Lehre war, welche sie vertraten[1]).

Im Sommer 382 war ein grosser Theil des orientalischen Episkopates wieder in Konstantinopel zu einer Synode versammelt, zu Folge eines Ersuchens, welches die Occidentalen von der Synode von Aquileja (381) aus durch den Kaiser Theodosius ihm hatten zugehen lassen. Es handelte sich dabei um das Antiochenische Schisma. Als man dann im Abendlande erfuhr, dass nach dem Tode des Meletius im Orient Paulin dennoch nicht anerkannt wurde, that die Synode von Mailand neue Schritte. Mit Bezug darauf, dass Meletius und Paulin mit einander vereinbart hätten, dass nach dem Tode des Einen der Späterlebende als allein rechtmässig angesehen werden solle, verlangten die Occidentalen, dass Flavian beseitigt und Paulin anerkannt werde[2]). Den in Konstantinopel versammelten Bischöfen

---

1) Zur weitern Bestätigung für diese Auffassung kann man auf das ähnliche Gesetz der Kaiser Arkadius, Honorius, Theodosius verweisen, wonach Alle, welche die Gemeinschaft der Bischöfe (s. legis antistites) Arsacius, Theophilus, Porphyrius verschmähten, als Ketzer zu betrachten seien (cod. Theodos. XVI, 4, 6), und wiederum auf das der Kaiser Gratian, Valentinian, Theodosius, welches nicht die Gemeinschaft irgend eines Bischofes, sondern das Bekenntnis von Nicäa und den Glauben an die drei gleichwesentlichen göttlichen Personen als das Kriterium der Katholicität bezeichnet (cod. Theodos. XVI, 5, 6).

2) In dem, aber wahrscheinlich unächten Schreiben der Synode von Aquileja von 381 (Ambros. ep. 12) wird gefordert, dass, wenn Meletius oder Paulin sterbe, der Ueberlebende Bischof werde. In dem gleichfalls sehr zweifelhaften Briefe der italienischen (Mailänder) Synode an den Kaiser Theodosius (Ambr. ep. 13) klagen die Bischöfe darüber, dass nun, nach dem Tode des Meletius Paulin doch nicht anerkannt werde. Gleichzeitig erklären sie die Wahl des Nektarius in Konstantinopel für ungültig, weil Maximus vor ihm gewählt worden sei. Da Damasus sich früher entschieden gegen Maximus ausgesprochen, kann man kaum denken, dass die Mailänder Synode sich so geäussert haben sollte. Desgleichen erweckt es einen starken Verdacht, wenn in dem Rechtfertigungsschreiben, welches dieselben Bischöfe dem Kaiser nach dessen abweisender Antwort überschicken (ep. 14), von der Irrlehre des Apollinaris als einer ihnen unbekannten und noch der Untersuchung bedürftigen reden, während diese wiederholt auf römischen Synoden verurtheilt worden war. Auch können

schickten sie darum eine Einladung, zu einer Synode in Rom sich einzufinden, welche die Orientalen indess ablehnten, nicht ohne einige Spitzen gegen Rom, oder, wie Theodoret (V, 8) bemerkt, auf die Sorglosigkeit hindeutend, welche die Occidentalen in der Zeit der Noth der orientalischen Kirche gegenüber an den Tag gelegt hätten.

Die Einladung zu der römischen Synode beantworteten die Orientalen von Konstantinopel aus mit folgendem, an „die Brüder und Mitbischöfe“ Damasus, Ambrosius u. s. w. gerichteten Synodalschreiben. Sie beginnen mit einer Schilderung der durch den Arianismus dem Orient bereiteten Leiden. Da die Occidentalen nun, eine Synode in Rom versammelnd, sie wie eigene Glieder in brüderlicher Liebe durch die Vermittlung des Kaisers eingeladen hätten, damit sie, die früher [unter Kaiser Valens] allein gelitten, jetzt, da die beiden Kaiser [Gratian im Westen und Theodosius im Osten] im Glauben übereinstimmten, mit ihnen siegreich seien, hätten sie alle sehnlichst gewünscht der Einladung folgen zu können. Aber sie könnten unmöglich ihre Kirchen, die eben wieder auflebten, verlassen. Ausserdem seien sie nach Konstantinopel gekommen gemäss dem durch den Kaiser Theodosius ihnen übersandten Brief der Occidentalen, bloss auf diese Reise vorbereitet, und von den in den Provinzen zurückgebliebenen Bischöfen nur für diese Synode mit Vollmachten versehen. Weil sie durch diese und viele andere Gründe abgehalten seien, auf der Synode in Rom zu erscheinen, sendeten sie, um ihren guten Willen zu zeigen, als Abgesandte die Bischöfe Cyriacus, Eusebius und Priscian. Dann legen die Orientalen ihr Glaubensbekenntniss dar, in welchem sie die Lehren

---

wir es nicht für wahrscheinlich halten, dass der Kaiser die Einladung der Orientalen zu einem Concil abschlägig beschied, und anderseits — was historisch ist — dieselbe seinen Bischöfen zukommen liess, welche dieselbe dann ihrerseits (allerdings auch ablehnend) beantworteten. Endlich muss es auffallen, dass die Abendländer unter Führung des Ambrosius, nicht des Damasus, zu einem römischen Concil eingeladen haben sollten. Die beiden Mailänder Briefe, dem h. Ambrosius als Verf. zugeschrieben, wurden zuerst von Sirmond sammt dem Rescript des Theodosius in dem append. ad cod. Theodos. publicirt. Die Aechtheit wurde bereits, aber vereinzelt bestritten von Merenda Gesta Dam. diatr. II, § 2 sqq.

des Arius, Sabellius, Apollinaris verwerfen. Weitere Beruhigung über ihren Glauben, fahren sie fort, könnten die Occidentalen aus den Akten der Synode von Antiochien [von 378] und der ökumenischen Synode [d. i. der Generalsynode des Orientes] von Konstantinopel aus dem vorigen Jahre schöpfen. Was die Verwaltung der einzelnen Kirchen angehe, so würden sie wissen, dass das Concil von Nicäa festgesetzt habe, dass in jeder Provinz die Ordinationen von den Provinzialbischöfen ausgehen sollten, nach Belieben unter Zuziehung der benachbarten Bischöfe. Nach diesem Kirchengesetze hätten sie in der so zu sagen neuen Kirche von Konstantinopel, welche sie den Häretikern entrissen, unter allgemeiner Zustimmung, in Gegenwart des Kaisers und des ganzen Klerus, und unter Zustimmung der ganzen Stadt den Nektarius eingesetzt. So sei auch in Antiochien, der ältesten und wahrhaft apostolischen Kirche, in welcher zuerst der Name Christen aufgekommen, von den Bischöfen der dortigen Provinz und der Diözese [dem weitern Sprengel, dem Patriarchat] des Orientes Flavian eingesetzt worden, und diese Einsetzung auch von der ganzen Synode [dem Generalconcil der orientalischen Kirche] bestätigt worden. Von seiner Provinz richtig eingesetzt sei ferner Cyrill in Jerusalem, der Mutter aller Kirchen. Möchten die Occidentalen diese Bischöfe auch anerkennen, damit keine Spaltung in der Kirche sei[1]).

Von einer Anerkennung römischer Oberherrschaft über die Kirchen des Orients ist natürlich in diesem Briefe gar keine Rede. Die Synodalen von Konstantinopel nennen Damasus wie Ambrosius und die übrigen Bischöfe ihren „Bruder und Mitbischof“ Sie bezeichnen es als einen Akt des Wohlwollens und der Liebe, dass die Occidentalen die Bischöfe des Orientes wie „eigene Glieder“ zu der römischen Synode eingeladen, d. h. ihnen, den Fremden, das Recht der Synode beizuwohnen, eingeräumt hätten, als wenn sie Mitglieder der abendländischen Kirche wären. An einen von Rom aus erlassenen Befehl, sich zu der Synode daselbst einzufinden, dachte damals Niemand. Nicht ohne Grund war sogar in beiden Fällen das Ersuchen an die Orientalen, in eine synodale Berathung einzutreten, sowohl

---

1) Bei Theodor. V, 9.

für Konstantinopel als für Rom, von den Occidentalen durch die Vermittlung des Kaisers gestellt worden. Damasus war sich dessen wohl bewusst, dass er keine Jurisdiction über den Orient besass, dass aber nach einem schon von Constantin eingeführten Herkommen der Kaiser die Bischöfe seines Reiches zu einer Synode berufen konnte. Um von den Orientalen nicht abgewiesen zu werden, hatte er sich darum beide Male an den Kaiser des östlichen Reiches gewandt, damit dieser die synodale Berathung veranlasse.

Bei ihrer Motivirung, wesshalb sie die Romreise nicht antreten könnten, sparen die Orientalen dem römischen Bischofe die Erinnerung an die Thatsache nicht, dass sie unter ihrem frühern Kaiser Valens allein, ohne viel Theilnahme und Unterstützung Seitens der Abendländer, gelitten hätten.

Auf den eigentlichen Streitpunkt kommen die Orientalen erst am Schlusse zu sprechen. Principiell erinnern sie an die Bestimmung des Concils von Nicäa, nach welcher die Bischöfe unter der Zustimmung des Episkopates der betreffenden Kirchenprovinz aufzustellen sind[1]). Hierdurch sollte jede Einsprache der Occidentalen gegen die Rechtmässigkeit der damals im Orient anerkannten Bischöfe niedergeschlagen werden. Denn nach jenem Gesetze, führen die Orientalen aus, seien die Bischöfe Nektarius, Flavian, Cyrill eingesetzt worden. Bei Flavian, den die Occidentalen nicht anerkennen wollten, heben die Orientalen speciell hervor, dass nicht bloss die Kirchenprovinz, sondern der ganze weitere Sprengel, die Diözese des Orients, deren Metropole Antiochien war, wie man nun bald sagte, das ganze Patriarchat Antiochien, und sogar die gesammte orientalische Kirche auf dem Generalconcil von Konstantinopel ihn eingesetzt und als rechtmässig anerkannt habe.

Bei dieser Gelegenheit erinnern sie auch gegenüber dem Ehrenvorrang, welchen sie der römischen Kirche ja noch im

---

1) An can. 4 war gedacht, nicht an den 6. Kanon des Concils von Sardika, welches nach Hefele Conciliengesch. 2. Aufl. II, 39 die Orientalen mit dem Nicänum verwechselt haben sollen. Wenn afrikanische Bischöfe, wie Augustinus, das Concil von Sardika nicht einmal kannten, so war es gewiss für die Orientalen keine Autorität.

Jahre vorher zuerkannt hatten, daran, dass Antiochien die älteste (in der Diaspora gegründete), wahrhaft apostolische Kirche sei, in der zuerst der Name Christ aufgekommen, und dass auch Jerusalem, die Mutter aller Kirchen in ihrem Bereiche sich befinde. Man denkt dabei unwillkürlich an die bittere Antwort, welche die Arianer des Orients einst dem römischen Bischofe Julius gegeben, in welcher sie neidisch und halbironisch den Vorrang Roms anerkannten, aber auch darauf hinwiesen, dass der Occident das Christenthum vom Orient empfangen habe. In der von Basilius mit den Occidentalen gepflogenen Correspondenz finden wir denselben Gedanken hervorgehoben, wie auch Damasus in einem Gedichte, da er den Vorzug Roms preist, die Leiber der Apostelfürsten zu besitzen, den Anspruch der Orientalen auf den ursprünglichen Besitz der Apostel als berechtigt anerkennt. Hieraus wird ersichtlich, dass die Reibungen zwischen den beiden Kirchenhälften, damals beinahe schon permanent, die Eifersucht der Orientalen gegen Rom durch den naheliegenden Gedanken steigerten, dass die ersten Lehrer des Christenthums dem Orient angehört, dass die Kirchen von Jerusalem und Antiochien die Geburtsstätten des Juden- und Heidenchristenthums gewesen, und der Occident mit seinem nun alle Kirchen überragenden Rom doch nur der Schüler des Orientes sei. Darum liess jetzt, da die Occidentalen die vom ganzen Orient approbirte Besetzung des Stuhles von Antiochien nicht als rechtmässig anerkennen wollten, die Synode von Konstantinopel bezüglich der Kirchen von Antiochien und Jerusalem wieder einige Worte einfliessen, deren Tendenz die Synode von Rom wohl wird verstanden haben.

Aber da die Abendländer, unter Damasus' Führung, stets den Paulin als den rechtmässigen Bischof von Antiochien anerkannt hatten, liessen sie sich nach dem Tode des Meletius um so weniger dazu bestimmen, diese Anerkennung aufzugeben. Im Widerspruch zu der gesammten orientalischen Kirche verwarfen sie die Einsetzung Flavians bis gegen Ende des 4. Jahrh., da durch den Tod des Paulin und dessen Nachfolgers Evagrius das Schisma erloschen war.

Wahrscheinlich gehört dieser Synode von Konstantinopel auch derjenige Kanon an, welcher als der fünfte unter den

Kanones von Konstantinopel von 381 aufgeführt zu werden pflegt. In demselben erklären die Orientalen „bezüglich des Decretes (τόμος) der Abendländer“, dass auch sie die Antiochener (als katholisch) anerkennten, welche an die Eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes glaubten. Diese etwas dunkle Aeusserung bezieht sich wohl auf die Stellung der Occidentalen zu dem Antiochenischen Schisma, mit welchem sich ja gerade die Synode von Konstantinopel von 382 beschäftigte. Man kann nur zweifelhaft sein, welches abendländische Decret gemeint sei. Vermuthlich ist an die römische Synode von 380 zu denken, welche ihre Anathematismen gegen die trinitarischen und christologischen Irrlehren dem Paulin von Antiochien übersandte. Die Orientalen erklärten in diesem Falle, dass sie, ungeachtet Paulin ihnen nicht als der rechtmässige Bischof von Antiochien gelte, auf der Grundlage jenes römischen Bekenntnisses ihn sammt seinen Anhängern doch als orthodox anerkennten [1]).

Die römische Synode von 382 kam also nicht, wie beabsichtigt war, als eine ökumenische zu Stande. Gleichwohl aber wurde sie von einigen Mitgliedern der orientalischen Kirche besucht, von Paulin selbst, dem es darum zu thun war, seine Anerkennung durchzusetzen, von Epiphanius von der Insel Cypern, und wahrscheinlich noch von einigen andern. Der zur Synode in Rom anwesende Ambrosius war durch Krankheit abgehalten, sich an deren Verhandlungen zu betheiligen. Von Konstantinopel aus fand sich auch der seit 380 dort weilende und den Umgang Gregors von Nazianz zu seiner weitern theologischen Ausbildung benutzende Hieronymus zu der Synode ein, wohl nicht von Damasus, beziehungsweise dem Kaiser Gratian eigens dazu aufgefordert, sondern auf Grund der Einladung, welche an die in jener Stadt versammelten Orientalen gelangt war, und weil er wegen seiner Haltung in Sachen des Meletianischen

---

1) Hefele Conciliengesch. II, 20 ff. sucht zu zeigen, dass auch hier wieder die römische Synode von 369 (oder 370) gemeint sei. Aber, dass diese in irgend einer Beziehung zu dem Meletianischen Schisma gestanden habe, beruht auf blosser Vermuthung. Eher wäre noch an die von 374 zu denken.

Schisma's sich in Konstantinopel wohl nicht länger behaupten konnte.

Er hat selbst einige Details über den Aufenthalt der genannten orientalischen Bischöfe und seine eigene Ankunft in Rom aufbewahrt. In dem Nekrologe auf seine fromme Freundin Paula erzählt er (ep. 108, 6), als die kaiserliche Einladung orientalische und occidentalische Bischöfe wegen einiger Streitigkeiten nach Rom gezogen, habe sie bewundernswerthe Männer kennen gelernt, Paulin und Epiphanius. Letzterer habe während des Concils bei ihr gewohnt. Auch Paulin, der in einem andern Hause sein Quartier gehabt, sei durch Freundschaft der ihrige geworden. Die Tugenden dieser Orientalen hätten sie zu dem Entschluss begeistert, ihr Vaterland zu verlassen und in's h. Land zu ziehen. Als nach dem Winter die Bischöfe wieder in ihre Heimath zurückgekehrt seien, habe sie dieselben in ihren Gedanken begleitet. Später, da sie wirklich jenen Entschluss zur Ausführung gebracht, habe sie auf der Durchreise nach Palästina ihren Freund, den Bischof Paulin in Antiochien auf einige Zeit besucht.

Hieronymus selbst befreundete sich damals, wie er ep. 127, 7 erzählt, mit Marcella. Als er mit jenen beiden Bischöfen nach Rom gekommen, so berichtet er, sei er züchtig den Blicken der vornehmen christlichen Frauen ausgewichen. Aber Marcella habe, wie der Apostel sage, „gelegen und ungelegen" es darauf abgesehen, seine Scheu durch ihren Fleiss zu besiegen. Da er nämlich im Rufe eines gelehrten Exegeten gestanden, habe sie seine Anwesenheit benutzt, sich Aufklärung über schwierige biblische Fragen zu verschaffen.

Von seiner Thätigkeit bei der Synode erfahren wir beiläufig von ihm selbst, dass er von Damasus mit dem Entwurf der Decrete beauftragt wurde, und dass in diesen auch wieder Bestimmungen gegen den Apollinarismus enthalten waren. Rufin erwähnt nämlich in seiner Polemik gegen ihn die Thatsache, dass die Apollinaristen aus einem von ihm gegen sie verfassten Synodaldecret die Bezeichnung homo dominicus (von Athanasius entlehnt) ausgemerzt und dann, als habe er seiner Seits sich eine Textesfälschung erlaubt, die Worte wieder hineincorrigirt hätten [1]. Da es in Antiochien neben der arianischen und mele-

1) Hieron. adv. Ruf. apol. II, 20.

tianischen Partei auch eine apollinaristische gab, zur Zeit von Vitalis vertreten, wird wohl auf Antrag des Paulinus auf der römischen Synode eine wiederholte Verurtheilung des Apollinarismus beschlossen worden sein.

Wahrscheinlich ist von den Verhandlungen dieser Synode noch ein Fragment auf uns gekommen in der sog. explanatio fidei, an welche sich ein Verzeichniss der kanonischen Schriften anreiht. Dieses Fragment behandelt nämlich den „siebenfachen Geist, welcher in Christus ruht“ und die Namen, welche für Christus in der Bibel vorkommen, kurz, aber mit einer so vollständigen Beherrschung des biblischen Materials, dass man dabei leicht an den berühmten Exegeten Hieronymus erinnert wird. Desgleichen führt auf ihn, den Literaturkundigen, die scharfe Scheidung zwischen den kanonischen und den „zu vermeidenden“ Schriften. Jene beiden biblisch-theologischen Auseinandersetzungen aber zielen dahin, die Trinitätslehre abzuschliessen, wie es den Macedonianern gegenüber nöthig schien. So stimmt alles zusammen, um jenes Fragment, wie es auch handschriftlich überschrieben ist, auf eine unter Damasus gehaltene Synode zurückzuführen, und speciell auf diejenige, bei welcher Hieronymus thätig war.

In dem ersten Theile des Fragmentes wird nach Js. 11, 2 entwickelt, dass der „siebenfache Geist“ in Christus geruht habe, um auf diese Weise den Geist des Vaters in die engste Verbindung mit dem Sohne zu bringen, und so gleichsam die Grundzüge der ganzen Trinitätslehre zu entwerfen. Die biblische Darlegung und Begründung der verschiedenen Benennungen Christi schliesst mit: „Prophet (wird er genannt), weil er Zukünftiges offenbart.“ „Der h. Geist, so lautet dann unmittelbar folgend die dogmatische Formel, um die es zu thun war, ist nämlich nicht bloss der des Vaters, oder bloss der des Sohnes, sondern der Geist des Vaters und des Sohnes. Denn es steht geschrieben: wer die Welt liebt, in dem ist nicht der Geist des Vaters, und wieder: wer den Geist Christi nicht hat, der gehört ihm nicht an. Wenn darum Vater und Sohn genannt werden, denkt man an den h. Geist, von dem der Sohn selbst im Evangelium sagt: der h. Geist geht vom Vater aus, und: von dem Meinigen wird er empfangen und es euch geben.“

Durch diese dogmatische Entscheidung war dasselbe gesagt, was das Concil von Konstantinopel, nur in nachdrucksvollerer Weise aufgestellt hatte, indem es die Einschaltung der Worte: „der h. Geist geht vom Vater aus“ mit einem erläuternden Zusatz in das Glaubensbekenntniss billigte. Ueber die biblische Lehre wagte auch die römische Synode noch nicht hinauszugehen. Von einem Ausgange des Geistes aus dem Sohne spricht sie darum nicht, sondern nur mit den Worten Christi selbst von seinem Ausgange aus dem Vater. Sein Verhältniss zum Sohne wird nur dahin bestimmt, dass er wie des Vaters, so auch des Sohnes Geist sei, was im Wesentlichen auf die sog. Formel von Konstantinopel hinauslief: „der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird“ Diese Unzertrennlichkeit des Geistes wie vom Vater, so auch vom Sohn, durch welche allein die Trinität in der Einheit des Wesens abgeschlossen sein konnte, begründet die römische Synode wieder mit biblischen Worten, aus denen man damals noch nicht herauslas, dass der Geist wie vom Vater, so auch vom Sohne ausgehe, oder wie Augustinus bald nachher lehrte, die persönliche Liebe Beider gegen einander sei. So stimmte also die römische Synode — natürlich vorausgesetzt, dass das besprochene Fragment ihr angehört — in ihrer Trinitätslehre der Sache nach völlig mit dem Concil von Konstantinopel überein, wenn sie sich auch jene Formel nicht angeeignet hat.

Was die Beurtheilung der vorhandenen kirchlichen Literatur betrifft, so ist es schwer, oder gar unmöglich, zu entscheiden, was der römischen Synode unter Damasus, und was einer spätern, zunächst der des Gelasius angehört. Dass unter Damasus schon eine solche Aufstellung gemacht wurde, ist nicht nur handschriftlich bezeugt, sondern auch aus einigen Indicien des Katalogs selbst zu entnehmen. Weil aber der Katalog in etwas veränderter Gestalt, namentlich was die verworfenen Schriften angeht, unter Gelasius reproducirt wurde, und wieder unter Hormisdas, dann auch die verschiedenen Recensionen von spätern Aenderungen nicht frei blieben, ist auf eine Herstellung der ursprünglichen Texte zu verzichten. Die Spuren, welche die Hand des Hieronymus und die Zeit des Damasus verrathen, sind die, dass der zweite und dritte Brief des

Johannes nicht dem Apostel, sondern dem „andern" Johannes dem „Presbyter" zugeschrieben werden, und dass der Hebräerbrief in dem Verzeichnisse noch fehlt[1]). Erstere Angabe beruhte auf der Meinung, welche Hieronymus auch sonst vertritt, die aber später aus der Ueberlieferung verschwand. Die Uebergehung des Hebräerbriefes findet sich freilich den Handschriften gemäss in dem Kanonverzeichniss des Gelasius, während das des Damasus ihn aufführt. Dass aber hier eine Verwechslung vorliegt, kann nicht bezweifelt werden, indem Hieronymus mit den Abendländern seiner Zeit den Hebräerbrief noch nicht anerkennt, ein Jahrhundert später, unter Gelasius aber auch diese

---

1) Vgl. Credner Zur Geschichte des Kanons Halle 1847, S. 151 ff.; Gesch. des neutest. Kanon Berlin 1860, S. 288 f. Thiel De Decretali Gelas. de recipiendis et non recipiendis libris rel. Brunsbergae 1864—66. — Von grosser Wichtigkeit ist die Frage, ob, wie Thiel l. c. III, 6 und noch Friedrich Zur Gesch. des Primates S. 182 annehmen, das 3. Kap. des Decretes von dem Primate Roms und dem Range der Kirchen von Alexandrien und Antiochien als petrinischer schon Damasus angehört, dem es in den Handschriften zuerkannt wird, oder erst Gelasius. Wir glauben nicht, dass schon Damasus so bestimmt den Primat Roms über die ganze Kirche auch des Orients als eine göttliche Einrichtung betont und den Vorrang Alexandriens und Antiochiens auf die Würde des Petrus zurückgeführt hat, wie es hier geschieht. Das Capitel setzt unseres Erachtens die Verfassungsentwicklung des 5. Jahrh. bereits voraus. Namentlich die Aeusserung, nicht durch Synodalbeschlüsse, sondern durch die Worte Christi: Du bist Petrus u. s. w. habe Rom den Primat erhalten, scheint an den Streit zu erinnern, der sich auf dem Concil von Chalcedon (451) über den Primat Roms entspann. Auch verdient bemerkt zu werden, dass um 415 Innocenz (ep. 24, 1) für den Vorrang Antiochiens sich ausschliesslich auf das Concil von Nicäa beruft. Ein römischer Synodalbeschluss über den Rang der Kirchen kann also damals noch nicht existirt haben. Anderseits können wir Credner Zur Gesch. des Kanons S. 154. 231 nicht beistimmen, der jede Theilnahme des Damasus an der Entstehung des Decretes bestreitet und die Fixirung des Kanons dem unter Gelasius aufgesetzten Decret von fremder Hand beigefügt sein lässt. Die erwähnten Eigenthümlichkeiten weisen zu bestimmt auf die Zeit des Damasus hin. Auch begreift man nicht, wie Jemand später dazu gekommen wäre, das Kanonverzeichniss beizufügen, während eine Vervollständigung desselben zu der Decretale in der nun vorliegenden Gestalt, wie wir finden werden, sich sehr natürlich ergibt.

Schrift für kanonisch und meist sogar für ein Werk des Paulus gehalten wurde. Im Uebrigen ist eine Differenz zwischen dem Kanon dieser römischen Synode und dem spätern nicht mehr vorhanden. Auch die bloss in der griechischen Ausgabe des A. T. vorhandenen Bücher werden, entsprechend der praktischen Behandlung dieser sonst von Hieronymus mitunter nicht als kanonisch bezeichneten Schriften, im Kanon aufgeführt. Auf Hieronymus und die Zeit des 4. Jahrh. dürfte auch zurückzuführen sein, dass an der Spitze der verworfenen Schriften „die Synode von Rimini“ steht, und dann erst die apokryphen Apostelgeschichten, Evangelien, Apokalypsen u. s. w. folgen. Ende des 5. Jahrh. hatte jene Synode die Bedeutung nicht mehr, dass man solches für nöthig oder der Mühe werth erachtet hätte.

Im Uebrigen wissen wir über diese römische Synode von 382 nichts mehr, als dass in Sachen des Meletianischen Schisma, wegen dessen sie vorzüglich berufen war, natürlich zu Gunsten Paulins gegen Flavian entschieden wurde.

In das J. 382 fällt eine bemerkenswerthe Reaction des unterdrückten Heidenthums in Rom. Altar und Statue der Victoria waren durch die christlichen Kaiser aus dem Senatssaale entfernt worden. Nun bemühte sich Symmachus, der spätere Stadtpräfect, sehr um die Wiederherstellung derselben. Er trat an die Spitze einer Gesandtschaft, um im Namen des Senates bei Gratian diese Sache zu betreiben. Hierbei lief nun eine gewisse Unehrlichkeit unter. Denn als zwei Jahre später, nach dem Tode Gratians, Symmachus bei Valentinian sein Gesuch erneuerte, schrieb Ambrosius an den Kaiser, Damasus habe ihm damals eine von vielen — oder, wie er hyperbolisch sich ausdrückt, unzähligen — christlichen Senatoren unterzeichnete Erklärung überschickt, des Inhaltes, sie hätten sich an jenem Gesuche nicht betheiligt, und würden nicht mehr im Senate erscheinen, wenn demselben willfahrt werde (ep. 17). Sowohl die Erklärung jener Senatoren als der Brief des Damasus an Ambrosius ist verloren gegangen. Aber über ihren Inhalt und ihren Erfolg sind wir auf diese Weise hinreichend unterrichtet.

Vielleicht hängt es mit jener heidnischen Reaction zusammen, dass gerade damals, wie eine fragmentarisch noch erhal-

tene Inschrift bezeugt, ein kaiserliches Gesetz zum Schutze römischen Kirchengutes erlassen wurde[1]).

XXXII.

Hieronymus in Rom.

Für Hieronymus war diese Romreise folgenreich. Er scheint, mit seiner Parteinahme für Paulin im Orient unhaltbar geworden, in der Absicht dieselbe angetreten zu haben, vorläufig seinen Aufenthalt in Rom zu nehmen. Die Weltstadt war ihm nicht fremd. Dort hatte er in früher Jugend seine Studien gemacht; freilich auch, wie er unter bittern Reuethränen klagt, seine Unschuld verloren. Als Angehörigen der dortigen Kirche betrachtete er sich, weil er daselbst die Taufe empfangen. Bei seinem jugendlichen Aufenthalte in der h. Stadt hatten die Katakomben sein besonderes Interesse erweckt. Mit seinen Studiengenossen, so erzählt er, habe er Sonntags die Gräber der Apostel und der Martyrer besucht und sei oft in die unterirdischen Grüfte hinabgestiegen, wo die Leiber der Verstorbenen zu beiden Seiten in die Wände eingelassen seien. In diesen Grüften herrsche ein schauriges Dunkel, so dass man an die Worte Virgils erinnert werde: Grauen umfängt die Gemüther, und selbst die Stille ist fürchterlich[2]).

Als Hieronymus im J. 382 die Stadt wiedersah, an welche ihn so viele schmerzliche und freudige Erinnerungen der Jugend knüpften, war er ein berühmter Mann geworden. Nicht bloss Marcella drang mit ihren exegetischen Fragen auf ihn ein, sondern auch der Bischof selbst, Damasus, wünschte von ihm zu lernen. Aus dem wissenschaftlichen Verkehr zwischen dem gelehrten Bibelforscher und dem Literatur und Poesie liebenden Bischof, dem ersten Schriftsteller auf dem römischen Stuhle, entstand ein inniges Freundschaftsverhältniss. Drei Jahre lang blieb Hieronymus in Rom, stets mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt und von Damasus selbst zur Abfassung der von ihm

1) Vgl. Mai Script. Vet. V, 315.
2) Comment. in Ezech. c. 40.

erlassenen amtlichen Schreiben verwandt, angesehen und verehrt in dem Masse, dass man in ihm den dereinstigen Nachfolger des Damasus vermuthen konnte. Aber auch ihm sollte die schmerzliche Erfahrung nicht erspart bleiben, wie gefahrvoll es sei, auf den Höhen zu wandeln. Der Neid der römischen Geistlichkeit, die ihn als einen Fremden, als einen Eindringling betrachtete, bereitete ihm vielen Kummer, und als er mehre vornehme Christinnen zum Ascetenleben und zur Auswanderung in's h. Land bestimmte, hatte auch für ihn die Stunde der Auswanderung geschlagen. Wie die Nachwehen der arianischen Streitigkeiten ihn, den Occidentalen, aus dem Orient vertrieben, so musste er um jener Feindschaft willen auch sein römisches Asyl verlassen, um sich nun eine neue Heimathsstätte wieder im Osten bei seinen römischen Freundinnen in Bethlehem zu gründen. Ueber seinen dreijährigen römischen Aufenthalt aber sind wir durch seine Werke genau unterrichtet, und schöpfen wir aus denselben auch manchen bedeutungsvollen Wink über die Begebnisse und Zustände in der römischen Kirche.

Zunächst setzte Hieronymus seine zu Konstantinopel im Verkehre mit Gregor von Nazianz begonnenen schriftstellerischen Arbeiten fort. Er vollendete die Uebersetzung zweier Homilien des Origenes über das Hohelied und widmete sie dem Bischofe Damasus. An ihn adressirte er auch eine exegetische Abhandlung über das 6. Kap. des Isaias (de Seraphim et calculo; ep. 18), welche er bereits zu Konstantinopel angefertigt hatte. Bald erhält er schon von Damasus ein Billet (ep. 19), in welchem er freundlichst ersucht wird, auch eine Erklärung des Wortes Hosianna zu geben. Sofort willfahrt Hieronymus diesem Wunsche (ep. 20) und überschickt dem Bischofe kurz darauf auch eine Erklärung der Parabel vom verlorenen Sohn (ep. 21). Dieser exegetische Verkehr zwischen dem wissensdurstigen Bischofe und dem gelehrten Presbyter dauerte noch im J. 384 fort. Wir ersehen aus ep. 35 f., dass Damasus durch einen Diakon dem Hieronymus fünf exegetische Fragen, zumeist über das A. T., übersendet, und dieser gleich am andern Tage mit der Arbeit beginnt.

In der ersten Zeit, als Hieronymus in Rom lebte, etwa 383, erregte daselbst Helvidius Aufsehen und Anstoss mit

seiner Schrift gegen die immerwährende Jungfrauschaft Maria's. Die römischen Christen baten den fremden Gelehrten, mit dem sich an Kenntnissen und literarischer Befähigung Niemand in Rom auch nur entfernt messen konnte, eine Widerlegungsschrift zu verfassen. So entstand die heftig und grob gehaltene Schrift adversus Helvidium.

Eine umfangreichere und mühevollere, aber auch um so verdienstlichere Arbeit war es, zu welcher Damasus ihn veranlasste, als er dessen Wunsch entsprechend es unternahm, den verwahrlosten lateinischen Text der Bibel zu säubern und durch Vergleichung der lateinischen und griechischen Handschriften einen kritisch gereinigten herzustellen. Hieronymus begann mit den Evangelien und äusserte sich in einer dem Bischofe übersandten „Vorrede" ausführlich über die bei seiner Arbeit befolgten Grundsätze. Wahrscheinlich liess er die übrigen neutestamentlichen Bücher bald folgen, desgleichen das Psalterium. Die Befürchtung, welche Hieronymus in jener Vorrede Damasus gegenüber ausgesprochen, schon im Voraus mit seiner, des Bischofes (summus sacerdos)[1], Autorität sich deckend, sollte in nächster Zeit in Erfüllung gehen. „Einige Leutchen", „zweibeinige Esel", wie er in seiner groben polemischen Weise im J. 384 schreibt (ep. 27, 1. 3), fanden Anstoss daran, dass er sich anmasse, den biblischen Text zu ändern. In Rom begann Hieronymus auch schon mit Vorarbeiten für eine Revision des lateinischen Textes des A. T., die er aber nicht veröffentlichte, weil sie eben nur die ersten Anfänge des grossen Uebersetzungswerkes waren, durch welches allein er sich schon einen unsterblichen Namen erworben hätte.

Zu exegetischen Arbeiten veranlassten Hieronymus auch

---

1) Ganz mit Unrecht hat man in diesem Ausdrucke der praef. ad Evang. curialistischer Seits mitunter den Begriff „Papst" finden wollen. Summus sacerdos ist in jener Zeit ein ganz gewöhnlicher Terminus für „Bischof", wie denn auch die oberste hierarchische Autorität damals noch die bischöfliche war. Jener Ausdruck findet sich für Bischof z. B. bei Hieronymus selbst, wie adv. Lucif. n. 9; oft bei Ambrosius, wie ep. 10, 3 (summi sacerdotes). Auch Siricius, der eigentlich zuerst sich als „Papst" fühlte, gebraucht ep. 6, 2 summum sacerdotium doch allgemein für „Episkopat". Ebenso Innocenz I. (ep. 3, 7) u. s. w

seine vornehmen Freundinnen, die er gleich bei seiner Ankunft in Rom kennen gelernt. Marcella voran, wünschten sie nicht bloss mündlich, sondern auch schriftlich Aufschlüsse von ihm über biblische Fragen. So entstanden seine Erläuterungen der im A. T. vorkommenden Namen Gottes und verschiedener hebräischer Worte (ep. 25 f. 28 f.); seine Erklärungen einiger Stellen des 127. Psalmes (ep. 34), sowie sein abfälliges Gutachten über einen Commentar des B. Rheticius von Autun zum Hohenliede (ep. 37). Seiner Freundin Paula schrieb er eine Abhandlung über die Bedeutung der hebräischen Buchstaben mit Bezug auf den alphabetisch geordneten 119. Psalm (ep. 30); einen Lobpreis auf Origenes, den er durch einen Vergleich seiner Schriften mit denen des kenntnissreichsten römischen Sammlers, Varro, als unübertroffen an Fleiss und Gelehrsamkeit zu verherrlichen sucht (ep. 33). Der viele Verkehr zwischen ihm und den römischen Freundinnen rief ausserdem noch manche gelegentliche Correspondenz hervor, indem er sich veranlasst fand, geistlichen Trost, Rath, Belehrung und Mahnung aller Art zu ertheilen (vgl. ep. 23 f. 38 f. 43 f.).

Wegen seiner literarischen Befähigung wurde dem Hieronymus in Rom eine halbamtliche Stellung zu Theil, indem Damasus durch ihn die officiellen Schriftstücke concipiren liess, die damals schon ziemlich zahlreich von Rom aus erlassen wurden[1]). Als er die Stadt längst verlassen, schreibt er nämlich selbst (ep. 130, 10), er habe damals Damasus bei seiner kirchlichen Correspondenz unterstützt und auf synodale Anfragen aus dem Orient und dem Occident geantwortet. Wenn man auf Grund dieser Aeusserung ihn später zum „päpstlichen Sekretär“ oder gar zum Cardinal hat machen wollen, so ist das selbstverständlich unbegründet. Anderseits beschränkt Zöckler die Tragweite jener Worte allzu sehr, wenn er sie nur auf die Beschäftigung des Hieronymus bei dem Concil von 382 beziehen will[2]). Denn dafür lautet der Ausdruck zu allgemein, und ausserdem kömmt er

---

1) Der Ausdruck Rufin's: hoc ille negotium ex more procurabat ist wohl der passendste, diese Stellung des Hieron. zu Damasus zu bezeichnen.

2) Hieronymus. Gotha 1865, S. 89.

in einem Zusammenhange vor, der mit jenen Concilsverhandlungen nichts zu thun hat. Er habe, sagt Hieronymus, da er jene Stellung zu Damasus eingenommen, ein Paar gesehen, einen Mann, der zwanzig Frauen gehabt, und eine Frau, die mit zweiundzwanzig Männern verheirathet gewesen, und diese seien mit einander zur Ehe geschritten. Das Volk sei gespannt gewesen, welcher Theil nun den andern überleben werde. Der Mann habe den Sieg davon getragen, und als Sieger gekrönt sei er, eine Palme in der Hand, bei dem Leichenzuge seiner Frau vor der Bahre einhergeschritten. Dies war also in Rom während des dortigen Aufenthaltes des Hieronymus geschehen, und will er mit jenen Worten die in Rom verbrachte Periode seines Lebens, nicht seine Betheiligung an dem genannten Concile bezeichnen.

Dass damals vielerlei Anfragen von Kirchen des Ostens und des Westens in Rom einliefen, ist bekannt. Im Occidente war man bereits gewöhnt, keine wichtige Angelegenheit zu erledigen ohne die Zustimmung der angesehensten Kirche, des einzigen apostolischen Stuhles im westlichen Reiche; im Orient aber zwang die Noth der arianischen Wirren, wie wir sahen, sich auf die Autorität des Occidents, den römischen Bischof an der Spitze, zu stützen. Da war denn Hieronymus doppelt befähigt, die kirchliche Correspondenz der römischen Kirche zu führen, einmal als gelehrter und geübter lateinischer Schriftsteller, und dann als gründlicher Kenner des Orients und seiner kirchlichen Verhältnisse.

Die Wirksamkeit und der Einfluss des Hieronymus in Rom beschränkte sich aber nicht auf die Literatur. Nachdem er einmal als berühmter Theologe, mehr gesucht als suchend, Eingang in den vornehmen christlichen Kreisen gefunden, konnte man sich auch seinen ascetisch-seelsorgerlichen Einflüssen nicht entziehen, die bei ihm mit der wissenschaftlichen Thätigkeit unzertrennlich verbunden waren. So sammelte er bald eine Schaar frommer, theologisirender Frauen aus den ersten Familien Roms um sich, welche verehrungsvoll zu ihm aufschauten und nach und nach von ihm für das Klosterleben gewonnen oder in der Befolgung desselben befestigt wurden[1]. Schon durch die

1) Vgl. Pauthe St. Marçelle etc. Paris 1880.

Flüchtlinge, die Bischöfe Athanasius und Petrus von Alexandrien war man in Rom mit dem in Aegypten entstandenen Einsiedlerleben bekannt geworden. Hieronymus hatte es selbst in der syrischen Wüste geübt und wusste nun vornehme, verwöhnte Römerinnen für dasselbe zu begeistern.

Marcella, einem alten Patriciergeschlechte entstammend, und ein Palais auf dem Aventin besitzend, war, wie wir bereits vernahmen, die erste, welche aus theologischer Wissbegierde die Freundschaft des nach Rom gekommenen gelehrten Presbyters zu erwerben trachtete. Sie hatte, im ersten Jahre nach ihrer Verheirathung bereits verwittwet, gänzlich der Welt entsagt, lebte in ihrem Palais wie eine Nonne, unter dem Schutze ihrer Mutter, und in der Gesellschaft geistesverwandter Wittwen und Jungfrauen. In Rom, der verleumderischen Stadt, in welcher das Volk der ganzen Welt zusammengeströmt, sagt Hieronymus in dem Nekrologe, den er 412 auf sie verfasste, könne kaum Jemand unverdächtigt bleiben; aber an sie habe sich kein böses Gerede herangewagt. Nie sei er mit ihr zusammengetroffen, ohne dass sie ihm exegetische Fragen vorgelegt, und nicht rasch sich zufrieden gebend, sei sie mit immer weitern Fragen auf ihn eingedrungen. So vollkommen habe sie sich mit den Ergebnissen seiner langwierigen und mühesamen Studien vertraut gemacht, dass nach seiner Abreise man in Rom sich um Lösung exegetischer Fragen stets an sie hätte wenden können. Als Hieronymus sich von Rom wieder in die Einsamkeit zurückgezogen, hielt auch sie es in der geräuschvollen Weltstadt nicht länger aus. Mit ihrer jungen Freundin Principia siedelte sie in ihr Landhaus über und verbrachte dort, Mönchs- und Nonnenklöster in ihrer Umgebung unterstützend und fördernd, den Rest ihres Lebens bis 410[1]).

Marcella's Schwester, Asella rühmt Hieronymus (ep. 24) nur wegen ihres überaus strengen Ascetenlebens, welches sie bereits von ihrem 11. Jahre an geführt. Psalmengesang und Gebet seien ihre Erholungen nach der Arbeit gewesen, ihr einziger Ausgang ein einsamer Besuch der Martyrergräber, Fasten ihre Lust, und Abhärtung ihre Lebensfreude. Eine andere geist-

1) Vgl. Hieron. ep. 127. Comment. in ep. ad Gal. praef.

liche Freundin des Hieronymus war Lea, die Vorsteherin eines Nonnenklosters in Rom, über deren Tod er Marcella tröstet (ep. 23).

Die am längsten währende und darum innigste Freundschaft verband Hieronymus mit Paula, die er als 35jährige Wittwe in Rom kennen lernte. Von den Scipionen und Gracchen abstammend, verfügte sie über ein grosses Vermögen. Aber als sie Wittwe geworden, führte sie ein der Welt gänzlich abgewandtes Leben, vertheilte, obgleich sie fünf Kinder besass, ihre Reichthümer unter die Armen, pflegte die Kranken in den elendesten Hütten Roms und unterstützte alle Nothleidenden, wo und wie sie konnte. Selbst Hieronymus sah sich veranlasst, sie zur Masshaltung in ihrer Freigiebigkeit zu ermahnen[1]). Dass Epiphanius bei ihr wohnte während des Concils von 382, und dass sie mit Paulin von Antiochien damals Freundschaft schloss, wurde bereits erwähnt. Ebenso, dass sie, durch diese wie durch Hieronymus mit Begeisterung für das Einsiedlerleben und das h. Land erfüllt, später dorthin übersiedelte. Mit der Mutter am meisten geistesverwandt war unter ihren Kindern Eustochium, welche gleich ihr auch unter der Leitung des Hieronymus sich mit biblischen Studien beschäftigte. Blesilla und Paulina traten nicht gänzlich in die Fusstapfen der Mutter. Letztere heirathete den Furier Pammachius, einen Freund des Hieronymus, der als Wohlthäter der Armen eines gegründeten Rufes genoss[2]). Ihr Sohn Toxotius verehelichte sich mit Läta, der Tochter eines römischen Pontifex, die aber selber eine fromme Christin war und sich von Hieronymus Rathschläge über die Erziehung ihres Kindes geben liess[3]). Dem Geschlechte der Furier entstammte auch Blesilla's Schwägerin Furia, die gleich ihrer Mutter Titi-

1) Vgl. den Nekrolog ep. 108 (ad Eustochium).

2) Lebhaft schildert bald nachher Paulin von Nola (ep. 13, 11 sqq.) in einem Briefe an Pammachius selbst dessen umfangreiche Thätigkeit für die römischen Armen. Er meint noch die langen Züge des armen Volkes zu sehen, wie sie zur Basilika des h. Petrus ziehen, um dort in geordneten Reihen sich niederzulassen und gespeist zu werden, ein Bild von der Brodvermehrung des Herrn.

3) Hieron. ep. 22. 38. 66. 107.

ana eine fromme Christin, zu dem Freundeskreise des Hieronymus zählte[1]). So war diese ganze Familie, deren Mittelpunkt Paula bildete, mit den ältesten und vornehmsten Geschlechtern Roms verwandt, und dann wieder durch Geistesgemeinschaft mit vielen dem Ascetenleben zugethanen Christen und Christinnen in Rom verbunden, gleichsam eine kleine, besondere Gemeinde, in welcher Hieronymus als Seelenführer und wissenschaftliches Orakel Anerkennung und Freundschaft fand[2]).

Dass in Rom Mitglieder der alten patricischen Geschlechter zur christlichen Kirche gehörten, war keine völlig neue Erscheinung. Seit Commodus, also seit dem Ende des 2. Jahrh., war dies schon der Fall gewesen. Aber in dem Umfange, wie es jetzt, zwei Jahrhunderte später, uns entgegentritt, hätte es zu jener Zeit doch Niemand für möglich gehalten. Seine Freundin Läta erinnert Hieronymus (ep. 107, 2) daran, dass ein Verwandter von ihr, Gracchus, schon an seinem Namen als alter Patricier erkennbar, da er Stadtpräfekt gewesen (376 oder 377), die Mithrasgrotte mit ihren die Sternbilder symbolisirenden Heiligthümern zerstört und darauf hin die Taufe empfangen habe. „Selbst in der Stadt Rom, fährt er fort, ist das Heidenthum vereinsamt. Die einstigen Götter der Völker sitzen mit den Eulen und Uhus nur noch auf den höchsten Spitzen.“ Und wiederum schreibt er (ep. 66, 4): „Zu unsern Zeiten besitzt Rom was die Welt vorhin nicht kannte. Früher gab es nur wenige gelehrte, mächtige, vornehme Christen, jetzt viele gelehrte, mächtige, vornehme Mönche.“

Die grosse Umwandlung, die sich inzwischen in römischen

---

1) Hieron. ep. 54. — In diesem Verkehr wird auch der Melania gedacht, der Tochter eines Consuls, welche sich damals bereits im h. Lande befand, wegen ihrer ausgezeichneten Tugend Thekla genannt; vgl. Hier. Chron. ad a. 377.

2) In welcher Weise Hieronymus mit seinen Freundinnen in Rom verkehrte, zeigt beispielsweise ep. 31, in welcher er der Eustochium für die kleinen Geschenke dankt, mit denen sie ihn am St. Petersfeste erfreut, besonders für „das Körbchen mit Kirschen, die so schön und von jungfräulicher Scham geröthet schienen, dass man hätte meinen sollen, sie seien direct von Lucullus herübergebracht gewesen“

Kreisen vollzogen, beschränkte sich nämlich nicht darauf, dass viele Vornehme das Christenthum angenommen. Wie wir sahen, entstanden in und um Rom seit der Mitte des 4. Jahrh. zahlreiche Ansiedelungen von Mönchen und Nonnen, altaristokratische Paläste verwandelten sich in Klöster. Diese seltsame Veränderung des römischen Lebens war denn so recht nach dem Sinne des Hieronymus, der klassisch gebildet seine Liebe zu dem antiken Rom nicht zu überwinden vermochte, aber in seinem Hasse gegen den Götzendienst nun sich freute, das ehedem heidnische Rom mit den abschreckendsten Zeichen und Werkzeugen der Busse zu den Füssen des Gekreuzigten zu sehen. Mit sichtlicher Lust schildert er unter steter Erinnerung an die alte römische Herrlichkeit die Armuth und Oede, den Schmutz und die äusserliche Verkommenheit des vornehmen Ascetenlebens zu Rom. Anschaulich beschreibt er, wie die vornehme, an alle Bedürfnisse des feinen römischen Lebens gewöhnte Fabiola aus dem berühmten Geschlechte der Fabier Allem entsagt, um eine christliche Büsserin zu werden. Am Charsamstag, erzählt er, habe sie sich eingefunden unter den Pönitenten in der Basilika des Lateranus, Thränen vergiessend mit dem Bischof, den Presbytern und dem ganzen Volke. So habe das weinende Rom sie zuerst im Bussgewande vor der Kirche gesehen und dann sie, die noch bei Lebzeiten ihres ersten sittenlosen Gatten eine neue Ehe geschlossen, nun nach dem Tode des zweiten, Angesichts einer so unzweifelhaften Reue, öffentlich vor Aller Augen in die christliche Gemeinschaft aufgenommen. Fabiola habe dann ihr ganzes Vermögen verkauft und den Erlös den Armen gegeben. Das erste Hospital in Rom habe sie gegründet und selbst an dem Krankendienste sich betheiligt, alle Klöster, Geistliche, Wittwen und Jungfrauen unterstützt, sogar weit über Rom hinaus. Welches Wunder, fährt er fort, Rom an ihr besessen, habe ihr Tod gezeigt. Die Triumphzüge der Furius, Papirius, Scipio, Pompejus seien in Schatten gestellt worden durch ihr Leichenbegängniss. Noch ehe sie gestorben, habe die ganze Bevölkerung Roms sich zu ihren Exequien versammelt. Psalmen seien ertönt, und in den goldgeschmückten Tempeln habe das Alleluja wiedergehallt. Die Strassen, Hallen und Dächer hätten bei dem Leichenbegängniss die Menge der Schaulustigen nicht fassen

können. Rom habe seine ganze Einwohnerschaft auf den Beinen gesehen [1]).

Vorstehende Beschreibung mag wohl zum Theil auf rhetorischer Uebertreibung beruhen. Denn in Mitten der grossen Weltstadt bildeten die klösterlichen Asyle, in denen Hieronymus waltete, doch nur einzelne Oasen. Und wenn er sonst von Rom redet, ist es die heidnische Lasterstadt, das Babylon der Apokalypse, das ihm vor Augen schwebt, die Stätte aller Verführung und Sünde, die auch ihm die Unschuld der Jugend geraubt. Seine Gedanken sind es, mit denen Paula und Eustochium die Marcella auffordern, Rom zu verlassen und zu ihnen in's h. Land zu ziehen: „Zwar ist dort die h. Kirche, die Trophäen der Apostel und der Martyrer und das rechte Bekenntniss Christi, der von den Aposteln verkündigte Glaube, und, indem das Heidenthum unter die Füsse geräth, steigt der christliche Name von Tag zu Tag empor; aber gerade der Ehrgeiz, die Macht, die Grösse der Stadt, das Gesehenwerden und Sehen, das Gegrüsstwerden und Grüssen, das Loben und Verkleinern, oder Hören oder Reden, und das wenn auch widerwillige Schauen einer so grossen Menge von Menschen sind der Lebensweise und Ruhe der Mönche fremd“ [2]). Hieronymus schreibt auch selbst (ep. 58, 4), man sollte nach Palästina auswandern, wenn die Stätten des Kreuzes und der Auferstehung sich nicht in der hochberühmten Stadt (Rom) befänden, welche den Hof und das Hoflager, die Huren, die Schauspieler, die Possenreisser und Alles besässe, was auch in den übrigen Städten sei [3]).

Aber nicht bloss in den ausserkirchlichen Kreisen Roms sah es übel aus, sondern auch innerhalb der Kirche bestanden Missstände, Lockerungen der Disciplin, Verweltlichung und Verführung. Auf die Aeusserungen des heidnischen Ammianus Marcellinus (XXVII, 3) würden wir als vielleicht nicht unparteiisch kein Gewicht legen, wenn er nicht gerade durch dieselben seine Parteilosigkeit offenbarte. „Ich leugne nicht sagt er anlässlich der Kämpfe des Damasus und Ursinus um den römischen Stuhl,

1) Hieron. ep. 77, 4. 5. 11.

2) Hieron. ep. 46, 11.

3) Vgl. auch die Sittenschilderung bei Ammian. Marcell. XIV, 6.

Angesichts des glänzenden Scheines der römischen Verhältnisse, dass die, welche danach trachteten, mit Anstrengung aller Kräfte darum ringen mussten, weil, wenn sie das Gewünschte erlangten, sie sicher sein konnten, durch die Geschenke der Matronen bereichert zu werden, auf Wagen einherzufahren in glänzenden Gewändern, üppige Mahlzeiten zu halten, welche selbst die der Fürsten übertreffen. Sie konnten in Wahrheit glücklich sein, wenn sie die Grösse der Stadt verachtend, nach dem Beispiel mancher Provinzialbischöfe lebten, welche die Genügsamkeit im Essen und Trinken, die Einfachheit der Kleidung und die zur Erde gesenkten Augen der ewigen Gottheit und ihren wahren Verehrern als rein und keusch empfehlen" Mit dieser Beschreibung der damals bereits in der römischen Kirche bis zum Bischofsstuhl vorgedrungenen oder auch von ihm ausgegangenen Verweltlichung, welche der Glanz und die Ueppigkeit der in allen erdenklichen Lastern verkommenen Weltstadt nach sich zog, im Gegensatz zu der apostolischen Einfachheit und Demuth vieler Bischöfe in den Provinzen, stimmt eine scherzhafte Aeusserung überein, deren zufällig Hieronymus gedenkt. Der Heide Prätextatus, erzählt er, der als designirter Consul gestorben, habe scherzend oft zu dem Bischofe Damasus gesagt, wenn man ihn zum Bischofe von Rom machen wolle, werde er sofort Christ werden [1]).

Auch von Augustinus erfahren wir, dass das kirchliche Leben zu Rom von Missständen nicht frei war. Da er die in Afrika herrschende Unsitte rügt, Heiligenfeste durch üppige Mahlzeiten in den Kirchen zu feiern (ep. 29, 10), lobt er die guten Bischöfe Italiens [d. h. Ambrosius], welche solche Missbräuche in ihren Kirchen beseitigt hätten, und sagt dann von Rom: „Weil bezüglich der Basilika des h. Petrus die Beispiele täglicher Trunkenheit vorgebracht wurden, sagte ich zuerst, wir hätten oft von Verboten gehört; aber weil der Ort weit entfernt sei von dem Wohnsitz des Bischofes, und in einer so grossen Stadt es eine bedeutende Menge fleischlich gesinnter Menschen gebe, indem namentlich die Fremden, welche neu dorthin kämen, um so eifriger jene Gewohnheit beibehielten, als sie dieselbe

---

1) c. Joan. Jerus. n. 8.

nicht kennten, habe ein so ungeheuerlicher Unfug noch nicht unterdrückt werden können. Aber wenn wir den Apostel Petrus verehrten, müssten wir auf seine Vorschriften hören, und weit andächtiger auf seinen Brief hinblicken, in welchem sein Wille erscheine, als auf seine Basilika, in der er nicht erscheine, und sofort nahm ich die Bibel und las 1. Petr. 4, 1—3."

In umfassender rückhaltloser Weise schildert Hieronymus die Zustände in seinem an Eustochium gerichteten Briefe oder Büchlein „von der Bewahrung der Jungfräulichkeit" (ep. 22). Täglich, klagt er, kämen christliche Jungfrauen zu Fall und vergingen sich Wittwen, und dazu wendeten sie oft verbrecherische Mittel an, der Leibesfrucht sich zu entledigen. Häufig seien sie berauscht und machten dann darüber sacrilegische Witze, wie: sie dürften sich doch nicht des Blutes Christi [d. i. des (bei dem Abendmahl gebrauchten) Weines] enthalten [1]. Begegneten sie einer blass und niedergeschlagen aussehenden Jungfrau, so schimpften sie dieselbe Manichäerin, weil sie Fasten als Ketzerei betrachteten. Durch verlockende Gewandung, aufgelöste Flechten, lüsterne Blicke, koketten Gang zögen sie Schaaren von Stutzern hinter sich her. Die Pest der „Geliebten" sei in die Kirche eingeführt, indem sie, dem Namen nach Jungfrauen, unter dem Vorwande geistlichen Trostes mit Klerikern ein vollständiges Zusammenleben führten bis zur Gemeinschaft des Bettes, und dann von böswilligem Misstrauen redeten, wenn man sie verbotenen fleischlichen Umganges beschuldige (n. 13 f.). Wittwen betrügen sich nicht, als ob sie einen Mann verloren hätten, sondern als ob sie einen suchten. Wohlgenährt liessen sie sich in Sänften umhertragen, von Eunuchen umgeben. Ihre Häuser und Gastmähler seien von zahlreichen Schmeichlern besucht. Selbst Geistliche fänden sich dort ein, welche solchen Matronen das Haupt küssten und dann in ihre, dem Scheine nach wie zum Segnen ausgestreckte Hand Belohnungen für den Kuss empfingen. Auf diese Weise würden sie hochmüthig gemacht, weil die Priester sich unter ihren Schutz begäben. Und

---

1) Manchmal, wie noch von Zöckler S. 128, ist diese Stelle missverstanden worden, als beschuldige H. solche Personen des Genusses des Abendmahles in berauschtem Zustande.

nach zweideutigem Mahle träumten die vorgeblichen „Nonnen“ von ihren „Aposteln“ (n. 16). Auch gab es nach dieser Schilderung scheinheilige Jungfrauen, welche, um für strenge Fasterinnen gehalten zu werden, seufzen, sobald sie Jemanden bemerken, die Augen zur Erde senken, und das Gesicht verhüllen, dass kaum noch Ein Auge frei bleibt zum Sehen. Mit Bussgewändern sind sie bekleidet und schmutzig an Händen und Füssen. So haben sie alle Merkmale des Fastens an sich; der Magen allein — brodelt über von Speisen. Andere schämen sich ihres Geschlechtes, tragen Mannskleider, abgeschnittene Haare und schauen schamlos mit ihren Eunuchengesichtern in die Welt. Wieder andere, um als Kinder zu erscheinen, kleiden sich in härene Gewänder und kunstreiche Kapuzen, und sehen aus wie Eulen und Uhus (n. 27). Desgleichen gab es in Rom Männer — zwei aus früherer Zeit, Antimus und Sophronius weiss Hieronymus zu nennen — welche sich mit Ketten beluden, lange Haare hatten wie Weiber, und Bärte wie Böcke, einen schwarzen Mantel und nackte Füsse, abgehärtet gegen die Kälte, und die dann in vornehme Häuser einschlichen und namentlich die Frauen bethörten durch ihre vorgeblichen Busswerke, aber durch heimliches Essen bei Nacht sich tagelanges Fasten ermöglichten. Ueber ihr weiteres Leben will der Sittenschilderer der römischen Kirche mit Schweigen hinweggehen. Er kennt sogar Candidaten des Priesterstandes und Diakonates, welche diese Würden bloss erstreben, um die Frauen mit grösserer Freiheit sehen zu können. Sie verwenden die höchste Sorgfalt auf ihre Kleidung, machen, dass sie stets nach wohlriechendem Oele duften, dass die Haut an ihren Füssen glatt und fest gespannt ist bei der Bewegung. Sie lassen sich die Haare brennen und stecken ihre Finger voll Ringe. Um sich auf der Strasse nicht zu beschmutzen, hüpfen sie auf den Zehen einher. Man sollte sie eher für Bräutigame als für Geistliche halten. Ihr Sinn ist lediglich darauf gerichtet, die Namen, Häuser und Gewohnheiten der Matronen zu kennen. Das Muster dieser Sorte von Geistlichen führt folgendes Leben. Mit Sonnenaufgang erhebt er sich vom Lager, entwirft sich einen Plan für seine Besuche, und beginnt dann sofort mit diesem Tagewerk, beinahe bis zu dem Gemach der noch Schlafenden vordringend. Sieht er ein Kissen, Tuch oder Hausgeräth,

das ihm gefällt, so preist er es, bis er es hat, er erpresst es mehr, als er es erbettelt. Denn keine will diesen Stadtkurier verletzen. Keuschheit und Fasten sind ihm verhasst. Er freut sich über prächtige Mahlzeiten mit gemästeten Kapaunen. Er hat einen sehr losen, zu Beschimpfungen aufgelegten Mund. Ueberall ist er zu sehen, um jeden Klatsch bekümmert er sich (n. 28). Mit der in prunksüchtiger Weise geübten Freigiebigkeit verbindet sich manchmal Geiz. Kürzlich, erzählt Hieronymus (n. 32), sah ich in der Basilika des h. Petrus eine sehr vornehme Frau, unter Vortritt von Eunuchen, den Armen eigenhändig Almosen austheilen. Ein altes, in Lumpen gehülltes Weib drängte sich zum zweiten Male in die Reihe, um das Almosen zweimal zu empfangen. Da gab jene fromme Dame ihr statt des Geldstückes einen Faustschlag, dass das Blut ihr herunterfloss.

Kaum hatte Hieronymus im J. 384 diese mit solchen Sittenschilderungen aus dem Leben der römischen Kirche gewürzte Unterweisung seiner jungen Freundin Eustochium überschickt, als sich ein Sturm der Entrüstung von verschiedenen Seiten gegen ihn erhob. Der so derb und drastisch das Leben vieler Geistlichen und der vornehmen Gesellschaft geisselnde Brief wanderte in den frommen Ascetenkreisen von Hand zu Hand. Bald wurde es auch unter den hart Angegriffenen ruchbar, einen wie rücksichtslosen, sarkastischen Sittenrichter sie an dem fremden Presbyter gefunden. Die Wirkung, welche das Büchlein im Allgemeinen hervorbrachte, war eine unerwartete Befestigung und Steigerung des mönchischen Lebens in Rom. Aber gerade dies diente dazu, den Aufenthalt in der von so verschiedenen sich widersprechenden und bekämpfenden Elementen beunruhigten Stadt dem Verfasser unerträglich zu machen. Je grössern Erfolg er mit der Verbreitung seiner exaltirt ascetischen Ideen namentlich unter den Frauen der höhern Gesellschaft hatte, desto mehr Hass zog er sich dadurch bei den Vornehmen und Mächtigen zu, welche in dem Mönchsleben nur eine, namentlich die römische Aristokratie schändende Verirrung erblickten. Bevor er das Haus der Paula kennen gelernt, schreibt Hieronymus darum (ep. 45, 3) im J. 385, gleich nach dem Tode des B. Damasus, sei in Rom alles für ihn gewesen, er sei selbst des Episkopates (summum sacerdotium) für würdig gehalten worden,

Aber dann habe sich der Hass, und zwar nicht der Heiden, sondern der Christen gegen ihn erhoben, weil Paula und Melanium das Ascetenleben erwählt.

Anderseits wurden die nur äusserlich christlichen, der Gesinnung nach aber verweltlichten Glieder der römischen Kirche, besonders die Geistlichen, welche nur um irdischer und sinnlicher Vortheile willen in diesen Stand eingetreten, schon durch die indirecten, stets lebendigen Vorwürfe empfindlich berührt, welche in dem sichtlichen Aufblühen und Erstarken des Mönchswesens für sie lagen. Ausserdem hatte der fremde Confrater sich nicht gescheut, sie in einer Weise an den Pranger zu stellen, dass sie ohne Scham, oder wenigstens Verlegenheit ihr verachtenswerthes Treiben nicht fortsetzen konnten. So erbitterte sich denn die Stimmung gegen Hieronymus von Tag zu Tag.

Dazu kam, dass die Schrift, welche in so schonungsloser Weise die Missstände in der römischen Kirche an's Licht zog, sehr bald auch in ausserkirchlichen Kreisen, und in diesen natürlich mit grösstem Behagen gelesen wurde. „Alle Heiden und Feinde Gottes, schreibt Rufin, die Apostaten und Verfolger, Alles, was den christlichen Namen hasst, schrieb um die Wette das Büchlein ab, weil er darin jeden Stand, Klasse und Richtung der Christen und die ganze Kirche durch die schändlichsten Vorwürfe blossstellte“[1]. Ist dies auch die Sprache eines neuen Gegners des Hieronymus, so unterliegt die Thatsache doch keinem Zweifel, dass den Feinden des Christenthums seine Schilderung der kirchlichen Zustände Roms in hohem Masse willkommen war. Dies gab aber dem dortigen Klerus und allen von Hieronymus Angegriffenen neue Waffen gegen ihn in die Hand. Mit einem gewissen Rechte konnten sie ihn der Schädigung der kirchlichen Interessen beschuldigen, und so ihrerseits wieder unter dem Deckmantel frommen Eifers für den Ruf ihrer Kirche sich an ihm für die unheilbaren Wunden rächen, die er ihrem eigenen Rufe beigebracht.

Aus alledem begreift sich die Bitterkeit, mit welcher später Hieronymus des römischen Klerus überhaupt gedenkt. Es sind nicht bloss die galanten Abbé's in Rom, über die er sich

---

1) Apol. in Hieron. II, 5.

missfällig äussert. Der ganze Klerus, der schon lange neidisch auf seinen gelehrten Ruhm, eifersüchtig auf seine Freundschaft mit Damasus und seine einflussreichen Beziehungen zu der vornehmen christlichen Frauenwelt, nach der Veröffentlichung jener Schrift aus seinem Hasse gegen ihn kein Hehl mehr gemacht, ist der Gegenstand seiner heftigsten Invectiven. „Als ich in Babylon weilte, so beginnt er die Vorrede zu seiner Uebersetzung von Didymus' Schrift »über den h. Geist«, und ein Bewohner der in Purpur gekleideten Buhlerin (Rom) war, wollte ich etwas über den h. Geist sagen und das begonnene Werk dem Bischofe dieser Stadt widmen. Aber da erhob der Senat der Pharisäer (der Klerus) ein Geschrei, und, als ob ihr ein dogmatischer Krieg angekündigt wäre, verschwor sich die Partei der Unwissenheit gegen mich.“ Er berichtet dann weiter, wie er das auf Antrieb des Damasus unternommene Werk in Rom nicht habe vollenden können, und es darum jetzt von Bethlehem aus dem Bruder des inzwischen verstorbenen Bischofs, Paulinian übersende. Dass es wirklich reiner dogmatischer Eifer gewesen sein soll, welcher den römischen Klerus gegen die Uebersetzung einer Schrift des Origenisten Didymus aufbrachte, lässt sich kaum glauben. Hatte Hieronymus doch die Uebersetzung zweier Homilien des Origenes selbst in der ersten Zeit seines römischen Aufenthaltes dem B. Damasus, ohne Anfechtung zu erfahren, überreichen dürfen, und war er von Niemand anders, als dem Bischofe zur Uebersetzung jener Schrift von Didymus veranlasst worden. Wenn darum der römische Klerus jetzt plötzlich in h. Eifer gerieth, so ging dies wohl mehr aus persönlicher Feindschaft gegen den Uebersetzer, als aus dogmatischer Bedenklichkeit hinsichtlich des Werkes hervor. Bemerkenswerth ist aber auf jeden Fall der Widerspruch, in welchen bezüglich jenes literarischen Unternehmens die römische Geistlichkeit zu ihrem Bischofe trat, gleichviel nun, ob man daraus auf den Grad ihres Hasses gegen Damasus' Freund, Hieronymus, oder auf den Unterschied in der Bildung und dogmatischen Anschauung zwischen dem Bischof und seinem Klerus schliessen will.

Der Origenismus diente freilich dazu, das gegenseitige Missfallen zwischen Hieronymus und der römischen Geistlichkeit

zu vermehren und zum Ausdruck zu bringen. In seiner Erbitterung dehnte denn Hieronymus seine Beurtheilung der ihm gegenüberstehenden Generation von Geistlichen auch auf deren Vorfahren aus, ohne dafür ausreichende Gründe zu haben. Ueber die römische Verurtheilung des Origenes von 231 schreibt er um 384 leidenschaftlich (ep. 33, 4): „Rom versammelt eine Synode gegen ihn, nicht wegen der Neuheit der Dogmen, nicht wegen Häresie, wie jetzt wüthende Hunde gegen ihn vorgeben, sondern weil sie den Ruhm seiner Beredsamkeit und seines Wissens nicht ertragen konnten, und, wenn er redete, Alle für stumm gehalten wurden.“

Ihren Höhepunkt sollte aber die Feindschaft zwischen Hieronymus und den römischen Klerikern erst erreichen, als sein mächtiger Freund und Gönner, der Bischof Damasus, starb. Fortan war der verhasste Gelehrte völlig schutzlos in Rom und erhielt sehr bald Gelegenheit genug, zu erkennen, dass nun seines Bleibens in diesem „Babylon“ nicht mehr sei.

Mögen auch die Urtheile des leicht erbitterten und in seiner Erbitterung allzu leidenschaftlichen Hieronymus nicht immer gerecht und wahrheitsgemäss gewesen sein [1]), so werden sie doch zum Theil von andern Seiten bestätigt. Was die Scheinheiligkeit und Erbschleicherei der Geistlichen angeht, so haben sogar die Kaiser Valentinian, Valens und Gratian ein an Damasus gerichtetes, wahrscheinlich von ihm veranlasstes Ge-

---

1) Bekanntlich verlor Hieronymus sich bei seinen Urtheilen leicht in die Extreme. In den Jahren 387—390, also nach den in Rom erlittenen Anfeindungen schildert er das kirchliche Leben in Rom — freilich ohne vom Klerus zu reden — mit unverkennbarer Begeisterung (Comment. in ep. ad Gal. lib. 2, proöm.): „Wo eilt man mit solchem Eifer und in solcher Menge zu den Kirchen und den Gräbern der Martyrer, wo ertönt so ähnlich dem Donner des Himmels das »Amen« und erschüttert die von Götzenbildern leeren Tempel? Nicht als hätten die Römer einen andern Glauben als die übrigen Christen, sondern weil ihre Frömmigkeit grösser ist und ihre Glaubenseinfalt.“ In diesem günstigen Lichte erschien ihm die Kirche „Babylons“ wieder im Vergleich zu den Zuständen im Orient, als er diese täglich in abschreckender Gestalt vor Augen hatte, wenngleich er nicht unterlässt hinzuzufügen, dass neben jenen Tugenden die Römer die Fehler der „Leichtfertigkeit und des Hochmuthes“ besässen.

setz publicirt, welches doch durch bestehende Missstände motivirt gewesen sein muss. Die Geistlichen, oder diejenigen aus ihnen, welche die Enthaltsamen genannt werden wollen, heisst es schon gleich im Anfange sarkastisch genug, sollen sich von den Häusern der Wittwen und Waisen fernhalten, widrigenfalls sie auf Antrag der Verwandten gerichtlich aus denselben auszuweisen sind. Auch sollen sie durch die Freigiebigkeit der Frau, mit welcher sie sich im Geheimen unter dem Vorwande der Frömmigkeit verbanden, nichts erhalten können, und Alles, was ihnen auf diese Weise zufällt, soll der Art unrechtmässig sein, dass sie unter keinem Rechtstitel, auch nicht testamentarisch in Besitz davon gelangen können. Und wenn nach dem Erlass dieses Gesetzes solche Frauen ihnen etwas schenken oder vermachen, soll es dem Fiskus anheimfallen. Nur wenn sie einen Rechtsanspruch haben, sollen sie als Verwandte es erhalten. Dieses Gesetz ward in den Kirchen Roms am 30. Juli 370 publicirt.

Dass dasselbe den gewünschten Erfolg nicht hatte, darüber klagt wahrscheinlich später wieder Hieronymus (ep. 52, 6): schmählich sei es, dass den Mönchen und Geistlichen das Erben verboten werden müsse, während es Schauspielern, Wagenlenkern, Buhlerinnen erlaubt sei. Nicht das Gesetz fordere die Entrüstung heraus, sondern die Thatsache, dass es eines solchen Gesetzes bedürfe. Und nun suche man es noch obendrein durch juristische Kniffe, durch Fideicommiss zu umgehen.

Zu diesen Missständen in der römischen Kirche gesellte sich das alte, mit der Stellung Roms zusammenhangende Unheil, dass alle Kirchenparteien und Sekten dort ihre Vertretung haben wollten. Wie die antiarianischen Rigoristen, die sog. Luciferianer sich abmühten, in Rom im Anschluss an Ursinus sich zu behaupten, wurde früher erzählt. Ausser ihnen bestanden dort auch noch die rigoristischen Parteien ältern Ursprungs, die Montanisten, Novatianer und Donatisten. Hieronymus hält es für angezeigt, der Marcella, welcher ein Montanist aus dem Johannesevangelium die Richtigkeit seiner Lehre zu beweisen versucht hatte, einen Brief gegen dieselbe zu überschicken (ep. 41). Er beschuldigt die Montanisten unter andern des

Sabellianismus. Vermuthlich haben also die römischen Montanisten an der patripassianischen Anschauung festgehalten, welche auch in alter Zeit einem Zweig der Sekte, den Anhängern des Aeschines, Schuld gegeben wurde.

In einem andern Briefe (ep. 42) ertheilt er der Marcella Aufschluss über die Frage, ob die Novatianer mit Recht ihre Lehre, dass den in der Verfolgung Gefallenen nicht verziehen werden könne, auf Matth. 12, 32 gründeten, wo von der Lästerung des h. Geistes die Rede ist. Dass die Donatisten sich in Rom so festgesetzt hatten, dass sie gemäss Optatus eine Reihe von Bischöfen aufweisen konnten, wurde früher bereits erwähnt. Freilich war ihr Erfolg auf römischem Boden so geringfügig, dass sie diese Bischöfe immer aus Afrika herüberschicken, und ihren Gottesdienst in Höhlen vor der Stadt halten mussten. Damals war es ein gewisser Claudian, der als donatistischer Bischof in Rom fungirte, von Gratian ausgewiesen wurde, aber der Fahrlässigkeit der römischen Stadtbehörden die Möglichkeit seines Verbleibens in Rom zu danken hatte. Ueberhaupt waren jetzt unter Gratian schlimme Zeiten für alle schismatischen Kirchenparteien gekommen. Während Julian die kirchliche Zerklüftung begünstigt, Jovian allgemeine Toleranz proklamirt hatte, wurde nun immer mehr die herrschende Kirche als allein berechtigt durch kaiserliche Edicte geschützt. Nur unter vielen Drangsalen vermochten die Dissentirenden sich zu halten, und nur dann durften sie es wagen, ungescheuter in die Oeffentlichkeit zu treten, wenn die römischen Behörden ihre Pflicht versäumten.

Im J. 384 erneuerte der Stadtpräfect Symmachus erfolglos sein Gesuch um Wiederherstellung des Altares der Victoria im Senatssaale zu Rom, und kam sogar in den Verdacht einer allerdings verspäteten Erneuerung der Christenverfolgung. Er sollte unter dem Vorwande, dem Befehle des Kaisers gemäss Diebe öffentlicher Kunstwerke zu ermitteln, Christen aus den Kirchen zur Folter geschleppt und von nahe und fern Bischöfe in's Gefängniss geworfen haben. Symmachus rechtfertigte sich aber dieser Anklage gegenüber durch den Hinweis auf die Thatsache, dass sich kein einziger Christ unter seinen Gefangenen befinde, und durch einen Brief des Damasus, den

dieser seinem Wunsche gemäss an Valentinian richtete, die Grundlosigkeit jener Beschuldigung zu bezeugen[1]).

Zu characteristisch aber für die damaligen Zustände in Rom ist die Bittschrift, welche Symmachus als Stadtpräfect und angeblich im Auftrage des ganzen Senates den Kaisern überreichte, dass sie die Statue der Victoria im Senatssaale wieder aufstellen möchten, als dass wir nicht ihre Hauptgedanken hier mittheilen sollten. Den Zustand der Religion, führt er aus, verlangten sie, wie er lange Zeit hindurch dem Staate nützlich gewesen sei. Wenn man die Monarchen beider „Sekten“ (d. i. die heidnischen und die christlichen) zähle, so hätten jene die Ceremonien der Väter hochgehalten, diese aber sie nicht unterdrückt. Wer denn mit den Barbaren so befreundet sei, dass er den Altar der Victoria nicht zurückverlange? Constantius, der ihn habe entfernen lassen, sei doch sehr schonend gegen die alte Religion verfahren. In Rom selbst habe er sich an den Göttertempeln erfreut, die alten Priesterprivilegien habe er sanctionirt u. s. w. Jede Stadt, jedes Volk habe seine eigenen Gottheiten. So sei es der Wille der Vorsehung. Und wenn die Religionen durch ihr Alter eine besondere Autorität erlangten, müssten doch die Römer die ihrer Vorfahren beibehalten. Die Kaiser möchten sich vorstellen, die Stadt Rom selbst stehe vor ihnen und rede zu ihnen folgender Massen: „Beste Fürsten, Väter des Vaterlandes, ehret meine Jahre, in welche mich der fromme Gottesdienst begleitete, lasst mich die von den Vätern ererbten Ceremonien üben; es gereuet mich nicht. Lasst mich leben nach meiner Art, weil ich frei bin. Diese Religion hat den Erdkreis meinen Gesetzen unterworfen. Diese Heiligthümer haben Hannibal von den Mauern, vom Kapitol die Semnonen fern gehalten. Bin ich denn dazu erhalten worden, um in meinem Alter getadelt zu werden? Es wird sich schon zeigen, was das ist, was man nun einrichten zu müssen glaubt. Ver-

1) Ep. X, 34; bei Meyer Symmachi Relationes Lipsiae 1872, rel. 21. — Noch Anfangs des 5. Jahrh. veröffentlichte dagegen Prudentius seine zwei Bücher c. Symmachum, in denen das Verhältniss des heidnischen zu dem christlichen Rom ebenso gezeichnet wird, wie wir es aus Hieronymus kennen.

spätet und schmachvoll erscheint die Verbesserung im Alter. Wir bitten desshalb um Frieden für die Götter unserer Väter, für unsere unter die Götter versetzten Ahnen. Billiger Weise sollte man, was Alle verehren, für Eins und Dasselbe halten. Wir schauen dieselben Gestirne, wir haben denselben Himmel, dieselbe Welt umfängt uns. Was liegt daran, in welcher Schule Jemand die Wahrheit erforscht? Auf Einem Wege ist nicht zu einem so grossen Geheimnisse durchzudringen. Streit herrscht darüber nur unter müssigen Leuten. Für uns handelt es sich bloss um Bitten, nicht um einen Kampf.“ Zum Schluss wünscht dann Symmachus, die unsichtbaren Schutzmächte aller „Sekten“ möchten sich den Kaisern günstig erweisen, besonders aber die, welche den Vorfahren in aller Noth geholfen hätten.

XXXIII.

Literarische Thätigkeit in Rom.

Wir hörten bereits, dass Bischof Damasus selbst, anregend und angeregt in dem Verkehr mit Hieronymus, auch auf literarischem Gebiete thätig war. In Prosa wie in Versen behandelte er das damals beliebte Thema „über die Jungfräulichkeit“ (de virginitate), sowie er auch Verse über das A. und N. T. hinterliess[1]). Diese Schriften sind gleich manchen von ihm angefertigten Gedichten verloren gegangen. Dagegen besitzen wir noch einige dreissig Carmina von ihm, Gelegenheitsgedichte, zum Theil Epithaphe, welche er auf den Gräbern berühmter Martyrer in den Katakomben anbringen liess, diese den Christen so ehrwürdigen Stätten zu schmücken und die in der mündlichen Ueberlieferung lebenden Erinnerungen an die schweren Zeiten der Verfolgung schriftlich zu verewigen[2]). So stellte er seine literarische und dichterische Begabung in den Dienst seines

---

1) Hieron. De vir. ill. c. 103 sagt darum von ihm: elegans in versibus componendis ingenium habuit multaque et brevia metro edidit.

2) Vgl. Hölscher De Damasi hymnis. Münster 1858 (Gymnasialprogramm). Kaiser Gesch. der Kirchenhymnen Paderborn 1868. II, 167 ff. Couret De Damasi carminibus. Grenoble 1869.

bischöflichen Amtes, und erwarb er sich unsterbliche Verdienste sowohl um die Erhaltung älterer Denkmäler der römischen Kirche als um die Bewahrung ihrer geschichtlichen Traditionen.

Um einige besonders bemerkenswerthe unter seinen Gedichten zu erwähnen, so finden wir darunter (carm. 9) die an früherer Stelle schon besprochenen Verse, mit denen er die Stätte schmückte, wo vorübergehend die Gebeine Petri in den Katakomben (bei St. Sebastian) geruht haben sollten. Dass er bereits den Fehler begeht, statt von Petrus allein, von ihm und Paulus zu reden, und welches Licht diese Inschrift auf das damals zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche bestehende Verhältniss wirft, wurde bei jener Gelegenheit ausgeführt. Gleichfalls schmückte Damasus die Gräber seiner Vorgänger Xystus' II. (in den Ausgaben fälschlich durch Stephan ersetzt), Marcellus, Eusebius, Markus mit Epitaphen (carm. 10—13), die auch, mit Ausnahme des letzten, welches keinen wichtigen historischen Inhalt besitzt, an den bezüglichen Stellen erwähnt wurden. Desgleichen gedachten wir bereits des Epitaphs auf den berühmten Martyrer und Diakon Laurentius (carm. 14), des Votivgedichtes an den h. Felix (carm. 15), welches gleich dem folgenden an „zahllose Martyrer" gerichteten auf die glücklichen Erfolge des Damasus in dem Kampfe gegen Ursinus sich zu beziehen scheint. Es folgen (carm. 17—30) Epitaphe auf die Martyrer Eutychius, Tarsicius, Gorgonius, Saturninus, Maurus, einen ungenannten Griechen, Marcellinus und Petrus, Felix und Adauctus, frühere römische Soldaten (unter denen man die in der Domitilla-Legende vorkommenden Nereus und Achilleus ziemlich grundlos vermuthet hat), Protus und Hyacinth, Chrysanthus und Daria, Agnes, Agatha. Auch hier begegnen wir meist wieder bekannten Namen aus der römischen Martyrergeschichte. Nur Gorgonius macht eine Ausnahme. Er wird von Einigen für den Martyrer gehalten, der in Nikomedien unter Diocletian starb[1]), und dessen Reliquien später nach Rom übertragen sein sollen. Und wenn das Gedicht auf die h. Agatha wirklich Damasus angehört, welches die bekannte Martyrergeschichte dieser unter Decius

---

1) Eus. H. E. VIII, 6.

gestorbenen sicilianischen Jungfrau erzählt, so erfahren wir daraus, dass damals in Rom ihr Todestag bereits festlich begangen wurde[1]).

Das Epitaph, welches Damasus seiner eigenen Schwester Irene, einer gottgeweihten Jungfrau, widmete (carm. 31), ist für seine Denk- und Empfindungsweise so characteristisch, dass wir es hier vollständig wiedergeben wollen: Unter dem Hügel hier ruhet der Leib, der Gottheit geweihet, | Damasus' Schwester gehöret er an; sie heisset Irene. | Christus verlobte sie sich, da das Leben ihr jugendlich blühte, | Um zu gewinnen der Jungfrauen Krone durch heilige Reinheit. | Zwanzig Winter noch nicht umfasste ihr irdisches Dasein. | Weit überholte die Zeit ihrer Tugenden herrliche Fülle. | Heiligen Vorsatz wahrte sie fromm, die würdige Jungfrau. | Köstliche Früchte bracht' sie hervor wie für bessere Jahre. | Dich, meine Schwester, schenkte der Himmel, ein heiliges Pfand, mir; | Unserer Liebe nun Zeuge, entriss er dich meiner Umarmung, | Nicht vor dem Tode fürchtete ich, weil frei in den Himmel | Du eingingest sofort, aber schmerzlich empfind' ich die Lücke. | Nun, wenn kömmt der Gerechte, gedenke du unser, o Jungfrau, | Dass durch den Herrn deine Fackel mir leuchte zum ewigen Leben.

Es folgt ein Epitaph auf eine gewisse Projecta, die Tochter eines Consuls Florus (carm. 32); eine in der Katakombe des h. Kallist (der sog. Papstgruft) angebrachte Inschrift, in welcher Damasus erklärt, gerne in der Nähe aller dieser Heiligen und Martyrer begraben zu sein, wenn er nicht fürchten müsse, durch seine Nachbarschaft sie zu „stören“ (carm. 33); dann sein eigenes Epitaph (carm. 34), in welchem er die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung ausspricht. Carm. 35 liess

1) Bald nachher, im Anfang des 5. Jahrh., hat der spanische Dichter Prudentius in seinem Peristephanon auf Grund der in Rom geschauten Denkmäler und gesammelten Nachrichten in ähnlicher Weise römische Martyrer besungen und deren Festfeier beschrieben; so Laurentius (h. 2), Hippolyt (h. 11), Petrus und Paulus (h. 12), Agnes (h. 14). Diese Gedichte enthalten indess schon viel Sagenhaftes, welches wohl nur zum Theil auf römische Ueberlieferung zurückzuführen ist. So die Kreuzigung Xystus' II. u. a. Ueber des Prudentius Angaben bezüglich des Hippolytus vgl. Döllinger Hippol. u. Kallistus S. 54 ff.

er als Inschrift in der Basilika des h. Laurentius anbringen, durch welche er die Thatsache der Nachwelt überliefern wollte, dass sein Vater an dieser Kirche Notar (exceptor), Lektor, Diakon, Priester gewesen, dass er dann selbst dort die verschiedenen kirchlichen Würden bekleidet, bis er zuletzt von Christus die „Ehre des apostolischen Stuhles" übertragen erhalten und in dieser Eigenschaft jene Basilika restaurirt und dadurch den Namen Damasus verewigt habe. In einem andern Gedichte (carm. 36) besingt er, wie er auf dem Vatikan mit Hülfe des Diakon Merkurius eine Quelle, welche die dortigen Gräber beschädigt, abgeleitet habe, um mit derselben den Taufbrunnen zu speisen.

Diesen Taufbrunnen verherrlicht er endlich auch carm. 37, wo die Herstellung desselben durch ihn nicht menschlichen Mitteln und Künsten, sondern der Hülfe des h. Petrus, „dem die Himmelsthüre anvertraut ist", zugeschrieben, und die Einzigkeit des Stuhles Petri wie der wahren Taufe hervorgehoben wird. (Una Petri sedes, unum verumque lavacrum). Der Gedanke, dass durch die Verbindung mit Petrus man allein in den Himmel eingehen könne, dass es nur Einen Stuhl Petri gebe, ist offenbar gegen die schismatischen Gemeinschaften gerichtet, die damals in grosser Zahl gerade in Rom sich zu behaupten strebten. Wie Cyprian, Optatus, Augustinus u. A. will Damasus hiermit die Lehre aufstellen, dass es nur Eine Kirche gebe und Eine bischöfliche Succession, ausgehend von Petrus, dem als dem Repräsentanten des Apostolates Christus die Himmelsschlüssel verheissen habe. Daneben wird die Einzigkeit der „wahren Taufe" hervorgehoben wohl mit Rücksicht auf Novatianer, Donatisten und Luciferianer, von denen Einige wenigstens auch die Taufe der Arianer nicht anerkennend, die Nothwendigkeit einer Wiedertaufe lehrten. Jedenfalls aber sind die Verse nicht in dem Sinne Cyprians zu fassen, als ob nur in Verbindung mit der einzig legitimen Hierarchie die einzig wahre Taufe gespendet werden könne. Denn gerade die römische Kirche hat diese frühere afrikanische Lehre am eifrigsten bekämpft.

Aus vorstehenden Mittheilungen ist bereits zu ersehen, dass Damasus sich viel mit baulichen Unternehmungen beschäftigte, und nicht unterliess, durch poetische Inschriften seine desfall-

sigen Verdienste der Nachwelt zu verkündigen. So erfuhren wir von seiner Restauration der Basilika von St. Laurentius und seiner Canalisation auf dem Vatikan. Ausserdem errichtete er eine neue, nach ihm selbst benannte Basilika an der via Ardeatina und schmückte die Kirche der h. Anastasia mit Bildern.

Dass Damasus seine dichterische Befähigung gerade in der bezeichneten Richtung verwendete, führte die Lage und das Bedürfniss seiner Zeit herbei. Schon unter Liberius (354) war der erste Versuch römisch-kirchlicher Chronographie gemacht worden in dem ältesten Verzeichniss der römischen Bischöfe, mit welchem man das Depositionsverzeichniss derselben seit Lucius, sowie das Depositionsverzeichniss der Martyrer verband. Man empfand nämlich bald nach dem Aufhören der Verfolgung das Bedürfniss, die Erinnerungen der nun abgeschlossenen Leidenszeit zu sammeln, die Trophäen aus den überstandenen Kämpfen, so weit sie sich noch finden liessen, aufzustellen zum Gedächtniss für die Nachwelt. Wir sahen, dass es in der That die höchste Zeit war, die aus der Vorzeit überlieferten Trümmer der kirchlichen Tradition urkundlich zu conserviren. Denn schon jetzt, um die Mitte des 4. Jahrh., zeigte es sich, dass die sicheren und speciellern Nachrichten in der römischen Kirche nicht über das 3. Jahrh. zurückreichten. Das Bischofsverzeichniss der beiden ersten Jahrhunderte wurde aus fremden, zum Theil unzuverlässigen oder unrichtigen Quellen geschöpft. Dass man mit jener Urkundensammlung beabsichtigte, der abgeschlossenen Leidensepoche der römischen Kirche gleichsam ein Denkmal zu setzen, zeigt wohl der Umstand, dass die Chronik auch das Martyrerverzeichniss enthielt, und, was auffallend genug ist, nicht weiter fortgesetzt wurde. Freilich wäre es auch denkbar, dass die unter Liberius und Damasus eintretenden, für die römische Kirche wenig ehrenvollen Ereignisse, des Liberius Fall, die Anerkennung des aufgezwungenen Felix durch den eidbrüchigen Klerus, das Schisma des Ursinus und seine Folgen, von einer Fortsetzung der römischen Kirchenchronik abhielten. Erst im 6. Jahrh. kam man auf den Gedanken, das Bischofsverzeichniss zu erweitern und bis auf die Gegenwart fortzuführen.

Auf diese Weise entstand das dem Damasus zugeschriebene sog. Papstbuch, und existirt ein apokryphischer Brief von

ihm an Hieronymus, mit welchem er die Uebersendung des Liberianischen Verzeichnisses als seines Werkes begleitet haben soll. Noch in neuerer Zeit hat man die mittelalterliche Ueberlieferung, dass Damasus der Verfasser des ältesten Papstbuches sei, in der Form aufrecht zu erhalten versucht, dass man annahm, er habe als Diakon des Bischofs Liberius im J. 354 jenes Verzeichniss angefertigt[1]). Eine gleichzeitige Nachricht findet sich darüber nicht. Dieses Schweigen des Damasus selbst und seiner Zeitgenossen ist um so beredter, als wir sonst von dessen Verdiensten um die römische Kirche hinlänglich unterrichtet sind[2]). Auch wird die blosse Möglichkeit dadurch nicht zu einer Wahrscheinlichkeit erhoben, dass derselbe Furius Dionysius Filokalus, welcher jene Verzeichnisse geschrieben haben soll, von Damasus zur Anfertigung seiner Inschriften verwendet wurde[3]).

Wir haben noch einiger literarischer Werke zu gedenken, welche in der Zeit des Damasus in Rom entstanden. Zunächst des Commentars zu den Paulinischen Briefen, der fälschlich Ambrosius zugeschrieben, in Folge dessen Ambrosiaster genannt und jetzt gewöhnlich dem luciferianisch gesinnten römischen Diakon Hilarius beigelegt wird. Augustinus nämlich citirt eine Stelle aus demselben als von Hilarius, und weil Hilarius von Poitiers der Verfasser nicht sein kann, hat man an einen andern Hilarius aus jener Zeit denken zu müssen geglaubt. Aus diesem Grunde vermutheten Einige auch in dem damals lebenden Bischofe Hilarius von Pavia den Verfasser. Für die Beantwortung dieser Frage ist der Umstand von entscheidender Bedeutung, dass die fälschlich Augustinus zugeschriebenen Quaestiones ex V et. N. T. höchst wahrscheinlich demselben Verfasser wie jener Commentar zuzuerkennen sind. Eine Reihe

1) Vgl. das Werk der französischen Benedictiner Les origines de l'église Rom. Paris 1836, p. 121.

2) Einen unseres Erachtens vergeblichen Versuch, Damasus auch eine Reform der römischen Liturgie zuzuschreiben, macht Probst Katholik Mainz 1879. Nov., indem er die ältesten Bestandtheile des sog. Leoninischen Sakramentars Damasus zu vindiciren sucht.

3) Ueber diesen im Dienste des Damasus stehenden Kalligraphen vgl. de Rossi Bullett. 1877, p. 20.

von gleichlautenden Ausdrücken und Gedanken lässt auf die Identität schliessen[1]).

Dieses Werk ist nun ohne Zweifel in Rom entstanden, wie qu. 115 ausdrücklich bezeugt. Daselbst wird zugleich einiger Merkwürdigkeiten gedacht, die in Rom sich ereignet haben sollen: der häufigen Ehescheidungen, in Folge deren eine dortige Frau eilf Männer, und ein Mann zwölf Frauen gehabt habe; ferner eines Mädchens aus Campanien, welches, plötzlich in einen Mann verwandelt, in der Zeit Constantins nach Rom gebracht worden sei. Quaest. 101 bildet eine lange Polemik gegen die römischen Diakonen, welche wegen des Ansehens ihrer Stadt sich erhöben und den Presbytern gleichstehen wollten. Wenn dagegen qu. 84 gesagt wird, im ersten Monat hätten die Römer Aequinoctium und feierten die expiatio „gleich uns", so sind damit die „alten" Römer, beziehungsweise ihre Nachkommen, die Anhänger des altrömischen heidnischen Cultus gemeint im Gegensatz zu den Christen, wie der Zusammenhang deutlich lehrt. So bleiben wir bei dem Ergebniss, dass der Commentar wie die Quästionen in der römischen Kirche entstanden.

Auch die Zeit der Entstehung ist ziemlich sicher zu ermitteln. Quaest. 44 heisst es, die siebenzig Jahrwochen oder 490 Jahre seien verflossen vom Regierungsantritt des Darius bis zur Geburt und dem Leiden des Herrn und der Zerstörung Jerusalems, also von 423 v. Ch. bis 70 n. Ch.; von da bis zur Gegenwart ungefähr 300 Jahre. Hiermit werden wir in die Zeit des Damasus geführt. Dazu stimmt, dass es zu 2. Thess. 2,7 heisst, das Geheimniss der Bosheit sei noch jüngst (novissime) durch Julian wirksam gewesen, der aber die Kirche nicht habe zerstören können.

Die bereits erwähnte qu. 101 bestätigt unseres Erachtens

---

1) Eine Zergliederung dieses Werkes, sowie den Nachweis, dass dasselbe mit dem Ambrosiaster von Einem Verf. herrührt, und dass dieser höchst wahrscheinlich der Presbyter Faustinus in Rom war, haben wir zu liefern versucht in dem Bonner Universitäts-Programm De commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii et Quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertatio. Bonnae 1880. Wir theilen im Folgenden von dieser historisch-kritischen Untersuchung nur die wichtigsten Momente mit.

die Vermuthung nicht, dass ein römischer Diakon der Verfasser sei. Anderseits klingt mitunter eine gewisse Verstimmung gegen die Bischöfe durch. Nicht nur wird zu Eph. 4, 11 und 1. Tim. 3, 8 der Ordo der Bischöfe und der Priester für denselben erklärt, so dass der Bischof bloss der oberste Presbyter sei, sondern zu 1. Tim. 5, 1 wird z. B. bemerkt, bei den Juden und auch früher in der Kirche sei nichts ohne den Rath der „Alten" (Presbyter) geschehen. Dies sei jedoch jetzt in Vergessenheit gerathen durch die Lässigkeit oder vielmehr durch den Stolz der „Lehrer" (Bischöfe), welche allein etwas sein wollten. Endlich bezeichnet sich der Verfasser qu. 120 selbst als „Priester Gottes und Vorsteher des Volkes Christi"

Werden wir hierdurch zu der Vermuthung geführt, dass der Verfasser weder ein Diakon noch ein Bischof, sondern ein Presbyter war, und zwar ein mit den jetzt in Rom bestehenden Einrichtungen und Tendenzen der Hierarchie unzufriedener, so denkt man zunächst an Faustin, den luciferianisch gesinnten Anhänger des Ursinus, welchen wir bereits als Schriftsteller kennen lernten. Die Trinitätslehre, welche dieser in seiner Schrift „über die Trinität" oder „gegen die Arianer" entwickelt, stimmt auch durchaus zu den Lehren, wie sie quaest. 87, 109, 125 vorgetragen werden: der h. Geist ist göttlichen Wesens wie Vater und Sohn; der Vater ist das Haupt des Sohnes, der Sohn das Haupt des h. Geistes; wie der Vater den Sohn sendet, sendet dieser den h. Geist; dass er vom Vater ausgeht und vom Sohne empfängt, ist Eins und Dasselbe, indem auch durch Letzteres bezeugt wird, dass er die göttliche Substanz des Vaters empfangen habe. Zum Schlusse aber bemerkt der Verfasser qu. 125, in dem Büchlein gegen die arianische Irrlehre sei das Uebrige betreffs der Trinität bereits ausführlicher entwickelt. Da liegt denn die Vermuthung nahe, er habe auf seine eigene Schrift, auf Faustins de Trinitate verweisen wollen.

Gegen diese durch eine durchgreifende inhaltliche und stilistische Aehnlichkeit der Schrift Faustins mit jenen Werken unterstützte Hypothese spricht nur der Umstand, dass zu 1. Tim. 3, 14 gesagt wird, der Leiter der Kirche sei heute Damasus. Dies konnte offenbar Faustin nicht schreiben, da er den Damasus nicht als rechtmässigen Bischof anerkannte.

Man hat schon längst bemerkt, dass die Worte: cujus hodie rector est Damasus durch den Zusammenhang gar nicht gefordert werden, vielmehr einem Einschiebsel auffallend ähnlich sehen. Diese Bemerkung scheint uns ganz zutreffend. Nur glauben wir nicht, dass jene Worte erst spät im Interesse des Papalsystems eingeschoben worden sind. Rector ist eine in dem Werke selbst wie in den Gedichten des Damasus oft sich wiederholende Bezeichnung für „Bischof", gleichbedeutend mit antistes. In späterer Zeit hätte man einen prägnantern Ausdruck gewählt. Wir vermuthen darum, dass wirklich noch unter Damasus jene Worte eingeschoben wurden, um diesen Faustin und der ganzen Partei des Ursinus gegenüber als den rechtmässigen Bischof zu bezeichnen [1]).

Für die Zustände und Anschauungen in der römischen Kirche jener Zeit enthalten beide Werke bemerkenswerthe Zeugnisse. Freilich dürfen wir dabei nicht vergessen, dass wir uns bei ihrer Benutzung nicht auf ganz sicherm Boden bewegen. Der Commentar zu den Paulinen scheint nicht völlig intact geblieben zu sein, und von den Quästionen wurden einzelne wohl erst in späterer Zeit hinzugefügt. Gleichwohl dürfen wir stehende Bemerkungen und sich durchziehende Gedanken mit Sicherheit als ursprüngliche betrachten. Gegenüber der damals ganz geläufigen Tradition von der Gründung der römischen Gemeinde durch Petrus hat der Ambrosiaster, freilich an der Hand des von ihm commentirten Römerbriefes, eine der geschichtlichen Wahrheit mehr gemässe, wenngleich nach der andern Seite zu weit gehende Meinung vertreten. Er lässt das Christenthum zu Rom zuerst unter den Juden verbreitet werden. Die an Christus glaubenden Juden sollen dann den Römern die christliche Religion nur in der Form einer besondern jüdischen Lehre beigebracht, namentlich ihnen auch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes eingeschärft haben. Von der Erlösungslehre und der

---

1) Der Zusatz hätte correct eigentlich lauten müssen: cuius hodie apud nos oder Romae rector est Damasus. Die ganze Stelle lautet: ut scias, quomodo ecclesiam ordines, quae est domus Dei, ut, cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus. Mundus enim in praevaricatione est rel.

Gottheit Christi hätten darum die ersten römischen Christen nichts gewusst. Paulus habe aber ihren mangelhaften Glauben nicht getadelt, sondern sogar belobt, weil sie von keinem Apostel Unterricht empfangen und darum jene Mangelhaftigkeit nicht verschuldet hätten. Als dann besser Unterrichtete nach Rom gekommen, sei Streit in der Gemeinde entstanden, den Paulus durch seinen Brief zu schlichten suche (in Rom. praef.; in Rom. 14, 1. 23. 15, 22).

Wiederholt, wie zu 1. Kor. 1, 2. 5, 5 bemerkt der Verfasser allgemein, in der ersten Zeit habe noch nicht jede Kirche ihren Bischof gehabt, und ausführlich zu Eph. 4, 11, die „Apostel" seien jetzt die Bischöfe; die „Propheten" die Erklärer der h. Schrift; die „Evangelisten" die Diakonen; die „Hirten" die Lektoren; die „Lehrer" die Exorcisten, weil sie in der Kirche die Unruhigen bändigten und schlügen, oder die, welche die Kinder unterrichteten, wie es die von den Juden auf die Christen übergegangene Sitte mit sich gebracht habe, was aber aus Nachlässigkeit ausser Gebrauch gekommen. Nach dem Bischofe sei der „Prophet" am höchsten, der jetzige Presbyter. Die jetzigen Einrichtungen seien andere, als die der ersten Kirche. Damals hätten Alle gelehrt und getauft an jedem beliebigen Tage. Jetzt seien Gemeinden (conventicula) eingerichtet, und Bischöfe (rectores) und die übrigen Aemter in den Kirchen. Jetzt predigten die Diakonen nicht mehr, noch tauften die (niedern) Kleriker und die Laien, und würden nur Kranke an jedem beliebigen Tage getauft. Aus diesem Grunde stimmten die Schriften der Apostel mit der jetzigen Ordnung in der Kirche nicht völlig überein. Die ältesten Presbyter seien damals Bischöfe genannt worden, und seien die Presbyter der Anciennität nach vorgerückt. In Aegypten ertheilten noch die Priester die Firmung, wenn keine Bischöfe da seien. Aber weil später die nachfolgenden Presbyter des Primates unwürdig geworden, habe ein Concil bestimmt, dass nicht die Reihenfolge, sondern das Verdienst Jemanden zum Bischof machen solle, der dann durch das Urtheil vieler Priester bestellt werde. Die guten Geistlichen, meint der Verfasser zu 1. Tim. 5, 17, sollten auch irdisch gut gestellt sein, damit sie das Gute auch freudig thäten, wenngleich sie keines Ueberflusses bedürften.

Von dem Papalsystem hat der Verfasser natürlich noch nichts gewusst. Quaest. 47, wo er von der Einheit der Kirche redet, sagt er, sie sei Eine, weil sie Ein Haupt, Christus, habe. Und zu 1. Kor. 12, 28, das Haupt in der Kirche seien die Apostel gewesen, jetzt die Bischöfe, wie im A. T. die Hohenpriester; weil Alles von dem Einen Gott, dem Vater, stamme, habe er den einzelnen Kirchen je Einen Bischof vorgesetzt. Von dem römischen Bischofe als dem Haupte der ganzen Kirche meldet der Verfasser nichts. Dies ist um so bemerkenswerther, als er den Primat Petri stark betont. Er nennt den Petrus nicht nur (zu 1. Kor. 9, 4. 2. Kor. 12, 11. Gal. 1, 18) den Ersten unter den Aposteln, dem der Herr die Sorge für die Kirchen anvertraut, sondern quaest. 75 geradezu den Vorgesetzten derselben. Für sich und Petrus, führt er aus, habe Christus die Steuer bezahlen lassen, weil, wie im Erlöser als dem Lehrer (causa magisterii) Alle enthalten gewesen, so nach dem Erlöser Alle in Petrus. Denn ihn habe er zu ihrem Haupte gemacht, dass er der Hirt der Heerde des Herrn sei. Zu allen Jüngern habe er gesagt: wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet. Und zu Petrus: ich habe für dich gebetet u. s. w. Sollte er für Jakobus, Johannes und die Uebrigen nicht gebetet haben? In Petrus seien Alle enthalten gewesen, indem er für ihn gebetet, habe er für sie Alle gebetet. Denn stets werde in dem Vorsteher das Volk gelobt oder getadelt.

Die Stellung eines Hauptes oder Vorstehers, welche hier dem Petrus zuerkannt wird, bezieht sich der Absicht des Verfassers gemäss auf die damalige Zeit. Denn da Paulus als Heidenapostel den Judenaposteln beigesellt ward, erhielt er gemäss dem Ambrosiaster (zu Gal. 2, 7) in gleicher Weise den Primat über die Heidenchristen, wie ihn Petrus über die Judenchristen besass. Und zu v. 11 fragt der Verfasser, wer anders habe sich dem ersten Apostel widersetzen können, der die Schlüssel des Himmels empfangen, als ein solcher, der sich ihm gleich gewusst? Nach der Anschauung des Verfassers erstreckte sich also der Primat des Petrus nur auf die Judenchristen und die mit ihm erwählten Judenapostel, während Paulus mit den übrigen Heidenmissionären gleichberechtigt neben ihm stand. Wie in der nachapostolischen Zeit das Verhältniss der Kirchen-

vorsteher zu einander sich gestaltet habe, ist nicht gesagt. Der Verfasser bemerkt nur, dass die Einrichtung der Kirche in der Zeit der Ausbreitung anders gewesen, als später. Mit dem Verschwinden des Unterschiedes zwischen Heiden- und Judenchristen denkt er sich also jedenfalls auch jenen Doppelprimat aufgehoben. Von einem sichtbaren Oberhaupte der ganzen Kirche aber, dem alle Bischöfe unterworfen seien, weiss er, wie wir bereits sahen, nichts. Vielmehr repräsentiren ihm die Bischöfe die oberste Stufe der Hierarchie, die Stellung eines Jeden von ihnen ist gleich der des Hohepriesters im A. T.

Dass er einen wesentlichen Unterschied zwischen Episcopat und Priesterthum nicht annimmt, vielmehr die Weihe (ordinatio) der Priester und der Bischöfe für dieselbe erklärt (zu 1. Tim. 3, 8), wurde bereits bemerkt. Dem entsprechend definirt er denn auch (zu 1. Tim. 4, 13) die Ordination als „geheimnissvolle Worte, durch welche der Erwählte confirmirt wird, indem er die Autorität empfängt, an des Herrn Statt Gott das Opfer darzubringen.“ In der Darbringung des Opfers stellte sich also ihm gemäss die priesterliche Vollmacht dar, und sie lässt er durch die Handauflegung übertragen werden. Eine andere Weihe kennt er nicht.

Zwischen den Priestern und Diakonen hingegen besteht der wesentliche Unterschied, dass diese an der priesterlichen Vollmacht gar nicht betheiligt sind. Nur in Rom hat, so heisst es qu. 101, ein gewisser Falcidius, — vermuthlich ein römischer Diakon — auf Grund der Ueberhebung der Stadt Rom, die verwegene Behauptung aufgestellt, die Diakonen ständen den Priestern gleich. Die, welchen kein Sitz (consessus) in der Kirche gestattet ist, sollen also den Vorstehern Gottes (antistites dei) gleichgestellt werden, welche in der Kirche ehrenvolle Sitze einnehmen. Obgleich die römischen Diakonen sich ziemlich unverschämt benehmen, beanspruchen sie doch nicht das Recht, in der Kirche zu sitzen [1]). Dass sie sich nicht allen Dienstlei-

---

1) Hieron. ep. 146, 2 behauptet freilich, einmal gesehen zu haben, wie, in Abwesenheit des Bischofes, in Rom ein Diakon zwischen den Priestern gesessen habe. Während nämlich die Priester beim Gottesdienste sassen, mussten die Diakonen stehen.

stungen unterziehen, wie dem Tragen des Altares und seiner Gefässe und dem Uebergiessen der Hände des Priesters mit Wasser, wie wir es in den andern Kirchen gesehen, kömmt daher, dass es in Rom so viele (niedere) Kleriker gibt. So aber stellt jener die (römischen) Diakonen hin, als ob sie aus den Priestern ausgewählt würden, und nicht umgekehrt. Weil sie die Diakonen der römischen Kirche sind, werden sie für höher gehalten als die der übrigen Kirchen, wegen der Grösse der Stadt Rom, welche das Haupt aller Städte ist. Wenn das richtig wäre, müsste auch für die römischen Priester eine höhere Stellung beansprucht werden, als für die der andern Städte. Aber Jedem soll die Ehre verbleiben, die ihm von Rechts wegen zukömmt; wer Diakon ist, soll in allen Kirchen denselben Rang besitzen. Die Priesterwürde fasst alle andern Würden in sich zusammen. Denn auch der Bischof ist nichts anders, als der erste Presbyter, der oberste Priester (summus sacerdos). In Alexandrien firmt noch in Abwesenheit des Bischofes ein Priester [1]). Die Würde des Priesterthums erhellt aus dem Umstande, dass Kaiphas, obwohl ein verworfener Mensch, als Hohepriester die Weissagungsgabe besass. Der grosse Unterschied zwischen Diakon und Priester aber ist in der Apostelgeschichte ausgedrückt. Da nämlich der Diakon Philippus in Samaria getauft hatte, liess man die Apostel Petrus und Johannes kommen, damit sie den Getauften den h. Geist ertheilten. Jetzt aber sehen wir die Diakonen in verwegener Weise die Functionen der Priester bei den Gastmählern und bei dem Gebete sich anmassen [2]). Die Diakonen haben nur von dem Priester (die Eucharistie) zu empfangen und dem Volke mitzutheilen. In ihrem Hochmuth, weil sie Diakonen der römischen Kirche sind, bedenken sie nicht, was ihnen von Gott aufgetragen ist. Aber dies bringt der sehr verbreitete Privatgottesdienst in den Häusern mit sich

---

1) Im Text heisst es zwar consecrat; aber mit dem cod. Colbert. ist wohl zu lesen consignat.

2) Wie dies zu verstehen sei, erfahren wir aus Hieron. ep. 146, 2, wo dieser sagt, er habe in Rom sogar gesehen, wie bei den Gastmählern in den Häusern (domestica convivia) ein Diakon den Presbytern den Segen ertheilte.

(assiduae stationes domesticae). Für solchen werden die Diakonen durch Geld geworben, und da sie sehen, dass man den Priestern nicht so entgegen kömmt, dünken sie sich höher als diese. Auch daraus, dass bei der Auswahl der Priester das Zeugniss der Diakonen in Betracht kömmt, folgt nicht, dass diese höher stehen als jene.

Die Klage, welche uns bei dem Concil von Arles zuerst begegnete, dass die römischen Diakonen sich überhöben, tritt uns hier also sehr detaillirt vor Augen. Wir erfahren, dass dieselben sich priesterliche Functionen, wie es scheint auch die Darbringung des Opfers, besonders in Privatconventiceln, gestatteten und selbst mehr sein wollten, als die Presbyter. Der Verfasser erblickt die Ursache dieser Durchbrechung der kirchlichen Ordnung in dem zu Rom sehr aufgekommenen Hausgottesdienst, für welchen man durch Geld und Schmeicheleien Diakonen zu gewinnen suchte. Wir haben dabei wohl namentlich an die Häuser der vornehmen Familien zu denken, welche damals in grosser Zahl sich zum Christenthum bekannten, wie wir aus Hieronymus erfuhren [1]). Ein weiterer Grund für jene Erscheinung mag darin gelegen haben, dass die Diakonen, namentlich der Erste unter ihnen, der archidiaconus, wie ihn schon Hieronymus (ep. 146, 1) nennt, als Diener und Gehülfen des Bischofes, dessen Dienst und Kirchenverwaltung näher standen als die Presbyter und an dem hohen Ansehen des Bischofes von Rom auch ihren Antheil haben wollten. Ein anderer endlich darin, dass die Zahl der Diakonen auf sieben beschränkt blieb, während an jeder Kirche zu Rom zwei Priester functionirten, deren Zahl sich darum stets erweiterte. Die geringe Zahl der Diakonen, bezeugt Hieronymus (ep. 146, 2) ausdrücklich, mache sie angesehen, während die Presbyter in Rom als eine grosse Schaar verachtet würden.

Um Priester und Bischof zu werden, darf man nur einmal verheirathet gewesen sein, lehrt der Verfasser; denn wer nach

---

1) Vgl. über jene Sitte de Rossi Bullett. 1876, p. 42 sqq. Der Biograph des h. Ambrosius, Paulinus erzählt auch von ihm (Vita Ambr. c. 10): trans Tiberim apud quandam clarissimam invitatus sacrificium in domo obtulit.

solcher Würde trachtet, muss „besser sein, als die Uebrigen“ Wer aber der Ehe sich ganz enthalten, und Leib und Seele Gott geweiht hat, ist um so würdiger (zu 1. Tim. 3, 2 f.). Auch der Diakon darf nur Eine Frau gehabt haben. Die zweite Ehe wird (als weniger geziemend) nie eingesegnet. Wenn die Diakonen ihr Hauswesen gut verwaltet haben, können sie des Priesterthums würdig werden, aber sie müssen sich des ehelichen Umganges enthalten. Die alttestamentlichen Leviten und Priester konnten in der Ehe leben, weil ihrer so viele waren, dass sie nur bisweilen zu functioniren hatten und sich während dieser Zeit enthielten. Jetzt müssen in einer Stadt sieben Diakonen sein, eine Anzahl Priester, dass ihrer je zwei an Einer Kirche stehen, und Ein Bischof, und Alle müssen enthaltsam bleiben, weil sie täglich zu functioniren haben. Denn in jeder Woche ist das Opfer darzubringen, wenn auch für Fremde nicht täglich, so doch für die Einwohner, oder wenigstens zweimal in der Woche. Fast täglich werden auch Kranke getauft. Ausserdem sollen die Priester und Diakonen Tag und Nacht beten. Sie müssen als „Anwälte Gottes“ reiner sein als die Uebrigen (zu 1. Tim. 3, 12).

Der viele Unfug, welcher von den „gottgeweihten“ Jungfrauen und Wittwen in Rom getrieben wurde, wird von dem Verfasser ebenso scharf getadelt, wie von Hieronymus. Manche von ihnen, sagt er zu 1. Tim. 5, 9, werden in den Häusern der Reichen gern gesehen, thun sehr geschäftig und tragen allerhand herbei, schwätzen mehr als sie arbeiten, schreiten einher stolz und geschmückt, in Widerspruch zu ihrem Stande. Sie benehmen sich, als ständen sie kurz vor der Hochzeit, halten sich mit allerlei Klatsch auf und sind kokett und lüstern gegen die Dienerschaft des Hauses. Ausserdem wird zu 1. Tim. 5, 6 darüber geklagt, dass die Wittwen der Kirche in Rom jetzt überhaupt eine grosse Last seien. Zu den Wittwen der Gläubigen, welche unterhalten werden müssten, kämen noch solche aus heidnischen Häusern, die, wegen Alters dienstunfähig geworden, nicht mehr ausreichend gekleidet und ernährt würden, und desshalb aus Mangel sich der Kirche zuwendeten. Auf diese Weise würde oft Würdigern die verdiente Unterstützung geschmälert, und fänden sich unter den Unterstützten manchmal solche, die wie-

derholt verheirathet gewesen seien, oder gar eine schlechte Vergangenheit hinter sich hätten. Bisweilen geschehe dies durch Nachlässigkeit, bisweilen durch das Ansehen des betreffenden Patrons (potentatu insinuantis).

Bezüglich der Ehescheidung vertritt der Verfasser eine Ansicht, welche sonst in der abendländischen Kirche nicht gebräuchlich war. Im Gegensatz zu dem römischen Gesetz, nach welchem auch Frauen die Ehe lösen konnten, bemerkt er quaest. 115, gemäss dem göttlichen Gesetze sei dies nicht einmal den Männern erlaubt, ausgenommen im Falle der Hurerei. Und deutlicher sagt er zu 1. Kor. 7, 10, der Mann dürfe nach Entlassung des sündigen Weibes wieder heirathen, dieses selbst aber nicht, und zu 7, 27, nur des Ehebruches wegen dürfe die Frau entlassen werden, und fügt dann bei, oft entliessen die Männer ihre Frauen unter dem Vorwande der Enthaltsamkeit und verführten dann Andere, wenn ihr Vorsatz wankend geworden.

Gegen die damals gangbaren Häresien polemisirt der Verfasser sehr oft, namentlich gegen die Marcioniten, von denen er zu 1. Tim. 4, 1 sagt, sie hätten beinahe aufgehört zu existiren, ferner gegen die Montanisten, Manichäer, Novatianer, Arianer, Sabellianer, und besonders gegen die Photinianer, — Parteien, die alle in Rom festen Fuss gefasst hatten, zum Theil, wie die Marcioniten, Novatianer und Sabellianer von dort ausgegangen waren.

Die besonders häufige Polemik gegen die Photinianer lässt darauf schliessen, dass diese Sekte gerade damals in Rom besonders thätig gewesen sein muss. Dies erklärt sich auf sehr natürliche Weise, obschon sie ihrem Ursprunge nach dem Orient angehört. Marcell von Ancyra, der eifrige Gegner des Arianismus, war ja mit seinem Freunde Athanasius auf der römischen Synode unter Julius als orthodox anerkannt worden. Photin aber, ein Schüler Marcells, gab dessen Lehre nur eine schärfere, consequentere Form, indem er den Logos als eine ewige, in der Gottheit ruhende, dann in der Zeit aus ihr hervorgetretene Kraft bezeichnete und so stark vom „Sohne Gottes“ unterschied, dass er eine eigentliche Menschwerdung leugnete und bloss eine Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus annahm. Die Anhänger des 366 gestorbenen Schülers des Marcell mochten sich

mit Vorliebe gerade nach Rom wenden, weil die Lehre Marcells, obwohl schon anstössig genug, dort unbeanstandet geblieben war. Darum fanden wir auch, dass auf den unter Damasus gehaltenen römischen Synoden wiederholt die Lehre Photins verworfen wurde.

Noch einer andern, der manichäischen ähnlichen Sekte, der der Patricianer gedenkt der Verfasser (zu 1. Tim. 4, 1), welche sonst nur von Philastrius (haer. 63) und Augustinus erwähnt wird und einen gewissen Patricius in Rom zum Stifter hatte. Sie sollen auch den Namen Symmachianer geführt und gelehrt haben, weil der Mensch seinen Leib vom Teufel habe, dürfe er allen Lastern fröhnen und sich auch selbst um's Leben bringen.

Gegen alle häretischen Gemeinschaften, welche in Rom Wurzel gefasst, ist dann die Ausführung qu. 110 gerichtet: „Den Lehrstuhl derer, welche ausserhalb der Kirche oder gegen sie sich Stühle aufgerichtet haben, nennen wir auch den »Lehrstuhl der Pestilenz«. Wer nämlich sich das ihm nicht Zustehende anmasst, ist schuldig; um wie viel mehr, wenn er auch die Ueberlieferung dessen verdirbt, dessen Stuhl er usurpirt. Denn die von dem Apostel Petrus begonnene Ordnung, die bis zur Gegenwart durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe bewahrt wurde, zerstören sie, indem sie eine Ordnung ohne Anfang für sich in Anspruch nehmen, d. h. einen Leib ohne Kopf bekennen."

Der Verfasser selbst ist nicht unberührt vom Origenismus geblieben, der gemäss den spätern Klagen des Hieronymus auch in Rom vielen Anklang fand. Wiederholt setzt er die Möglichkeit voraus, dass die bösen Geister von ihrem Irrthum ablassen und dem Teufel den Dienst aufkündigen könnten. Desgleichen äussert er sich in, wenn auch gemässigt chiliastischem Sinne. Auch theilt er die Meinung anderer Väter, nur für die Ungläubigen, Häretiker und Schismatiker sei die Höllenstrafe bestimmt.

Mit dem J. 384 ging das achtzehnjährige, vielbewegte Pontificat des Bischofes Damasus zu Ende. Er erreichte ein Alter von beinahe achtzig Jahren[1]. Als sein Depositionstag wird der 10. Dezember angegeben. Bei seiner Mutter und

---

1) Hieron. de vir. illustr. c. 108.

Schwester ward er in der von ihm erbauten und nach ihm benannten Basilika an der via Ardeatina beigesetzt[1]).

XXXIV

Die Anfänge des „Papstthums“ unter Siricius.

Nach dem Tode des Damasus musste die Partei des Ursinus neue Anstrengungen machen, den römischen Stuhl zu erobern. Es hätte unter andern Umständen sogar nahe gelegen, durch die Anerkennung des vor 18 Jahren von einem Theile des Klerus und des Volkes gewählten Mannes die Partei zu versöhnen und so den gestörten Frieden wiederherzustellen. Aber da eine principielle Differenz das Schisma erzeugt hatte, war selbstverständlich hiervon keine Rede. Siricius, bis dahin römischer Presbyter, durch Reinheit des Wandels und religiöse Gesinnung ausgezeichnet, wurde fast einstimmig, mit Beseitigung des Ursinus, und, wie es scheint, auch anderer Candidaten zum Bischof erwählt. Dies geschah ohne Zweifel noch im Dezember 384.

Die erste uns bekannte Amtshandlung des neuen Bischofes war die Beantwortung der Anfragen, welche aus Spanien noch an seinen Vorgänger Damasus gerichtet, ihn bei ihrer Ankunft in Rom bereits auf dem bischöflichen Stuhle fanden. Das von ihm unter dem 11. Februar 385 erlassene Antwortschreiben[2]) pflegt als die älteste päpstliche Decretale bezeichnet zu werden. In der That besitzen wir von keinem frühern Bischofe ein derartiges Rescript, obgleich in der letztern Zeit besonders aus dem Abendlande häufigere Anfragen nach Rom gelangt waren, und die römischen Bischöfe auf diese Weise Gelegenheit erhielten, das Ansehen ihres Stuhles immer mehr geltend zu machen. Wir erinnern uns, dass Hieronymus erzählt, wie Damasus sich seiner Feder bedient habe, die aus dem Orient und

---

1) Vgl. über diesen Bau de Rossi Bullett. 1877, p. 129 sqq. Dem Papstbuch und Gregor. M. Dial. IV, 31 gemäss baute D. auch eine Kirche zu Ehren des h. Laurentius.

2) Coustant p. 623. Drei Handschr. haben bei dem Datum IV. Idus statt III.

dem Occident nach Rom gelangten Anfragen zu beantworten. Und Siricius erwähnt in jenem Rescripte selbst die in die Provinzen geschickten „allgemeinen Decrete“ des Liberius, durch welche die Wiederholung der arianischen Taufe untersagt worden sei. Ganz neu war also das Verfahren des Siricius nicht; aber durch seine Decretale wird der Reigen der noch vorhandenen römischen Erlasse dieser Art eröffnet, und dürfen wir auch vermuthen, dass keines der frühern Rescripte einen so reichen Inhalt besass und eine so entschiedene Sprache führte.

Der römische Bischof beginnt mit der Bemerkung, dass er den Brief des Bischofes Himerius von Tarragona „in der Versammlung der Brüder“, also auf einer römischen Synode verlesen habe, und dass er nun, zuvörderst seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl anzeigend, wie der Herr es eingegeben habe, die einzelnen Fragen beantworten wolle, eingedenk seines Amtes, welches ihm mehr als allen Uebrigen den Eifer für die christliche Religion zur Pflicht mache. Wir tragen die Lasten Aller, fährt er fort, die bedrückt sind, ja es trägt sie in unserer Person der h. Apostel Petrus, der uns, die Erben seiner Verwaltung, wie wir vertrauen, in Allem beschützt.

Bezüglich des ersten Punktes, dass viele Arianer zu dem katholischen Glauben sich bekehrten und Einige dieselben von Neuem taufen wollten, sei zu sagen, dass der Apostel (Eph. 4, 5) und die Kanones dem widersprächen, und dass nach der Verwerfung des Concils von Rimini Liberius ein Generaldecret in alle Provinzen geschickt habe, wodurch es ebenfalls verboten worden sei. Wie die Novatianer und die übrigen Häretiker würden sie in Rom gemäss dem Beschluss der Synode [v. Nicäa] bloss durch Anrufung des „siebenfachen Geistes“ und die bischöfliche Handauflegung in die katholische Gemeinschaft aufgenommen. Dies beobachte der ganze Orient und Occident. Von diesem Pfade dürften auch sie sich durchaus nicht entfernen, widrigenfalls sie durch Synodalbeschluss von der Gemeinschaft mit ihm würden ausgeschlossen werden (c. 1).

Mit Schmerz habe er vernommen, dass seine Mitbischöfe [in Spanien] ohne irgend einen Anhalt nach Belieben Weihnachten oder Epiphanie, und sogar an den Festen der Apostel und Martyrer tauften, während dies in Rom und in allen übrigen

Kirchen nur Ostern und Pfingsten geschehe. Dann seien aber nur solche zu taufen, die wenigstens vierzig Tage lang durch Fasten und Gebet sich darauf vorbereitet und die Exorcismen empfangen hätten. Nur Kindern und im Falle der Noth sei die Taufe zu jeder Zeit zu spenden, weil man nicht verschulden dürfe, dass Jemand, ungetauft sterbend, der ewigen Seligkeit (regnum et vita) verlustig gehe. Wer also eine Seefahrt unternehme, einem feindlichen Anfall oder einer Belagerung ausgesetzt sei, oder in eine schwere Krankheit falle und die Taufe verlange, solle sie sofort erhalten. Diese Regel, so schliesst Siricius, sollen alle Bischöfe festhalten, welche sich nicht von der Festigkeit des apostolischen Felsen, auf den Christus die ganze Kirche baute, trennen wollen (c. 2).

Diejenigen, welche vom Christenthum abfallen und wieder zum Götzendienst übergehen, sollen von der h. Eucharistie ausgeschlossen werden; wenn sie sich bekehren, müssen sie ihr Leben lang Busse thun, um erst beim Tode die Gnade der Reconciliation zu empfangen (c. 3).

Was die Anfrage betreffe, ob ein mit Jemandem verlobtes Mädchen einen Andern heirathen dürfe, so verbiete er das auf das Strengste, weil der priesterliche Segen, den die Verlobte empfangen, gleichsam zum Sacrilegium werde, wenn sie denselben irgend wie verletze (c. 4).

Mit Recht habe Himerius bei dem apostolischen Stuhle angefragt über die, welche nach geleisteter Busse wieder rückfällig würden, zu weltlicher Beschäftigung zurückkehrten, zu ihren Lüsten, neuen Ehen oder unerlaubten Verhältnissen (d. h. den ehelichen Verkehr wieder aufnähmen, eine neue Ehe abschlössen, oder gar ein unerlaubtes Verhältniss eingingen, also in irgend einer Form ihr Geschlechtsbedürfniss befriedigten). Weil dieselben wieder zur Busse zugelassen werden könnten, glaube er verfügen zu müssen, dass sie zwar mit den Gläubigen im Gebete sich vereinigen und der Feier der h. Mysterien beiwohnen, aber die Eucharistie nicht empfangen dürften, um auf diese Weise gebessert zu werden und Andern zum abschreckenden Beispiel zu dienen. Da sie aus fleischlicher Schwäche gefehlt, sollen sie jedoch vor dem Tode die h. Eucharistie empfangen dürfen (c. 5).

Ausserdem berichte er, dass Mönche und Nonnen, ihrem h. Vorsatze untreu, erst geheim, dann offen in unerlaubtem Umgang lebten und Kinder zeugten, was durch die Staatsgesetze wie durch das Kirchengesetz verboten sei. Er befehle, dass solche von den Klöstern wie von dem Gottesdienste ausgeschlossen werden sollten, damit sie lebenslänglich büssten und erst vor dem Tode wieder die h. Eucharistie empfingen (c. 6).

Ueber den Klerus in Spanien habe Himerius einen so betrübenden Bericht geliefert, dass er mit Jeremias sprechen möchte: Wer wird meinem Haupte Wasser geben und meinen Augen eine Thränenquelle, dass ich dies Volk beweine Tag und Nacht. Mehr noch als jener Prophet müsse er weinen, da er die Frevelthaten derer zu beklagen habe, die zu seinem Leibe gehörten, und ihm die Sorge für alle Kirchen beständig obliege gemäss 2. Kor. 11, 29. Er höre nämlich, dass Priester und Diakonen lange nach ihrer Weihe sowohl mit ihren eigenen Frauen als ausserehelich Kinder gezeugt hätten und ihr Verbrechen damit vertheidigten, dass solches im A. T. den Priestern und Leviten gestattet werde. Aber in der Zeit des Functionirens sei dies auch den jüdischen Priestern und Leviten nicht gestattet gewesen, und sonst nur wegen der Nachfolge, indem die Priesterwürde nur von Nachkommen Levi's habe bekleidet werden können. Da der Herr erschienen, habe er seine Kirche mit dem Glanze der Keuschheit geschmückt und wolle, dass sie bei seiner Wiederkunft ohne Makel und Runzel befunden werde. Alle Priester und Diakonen seien darum durch ein unauflösliches Gesetz gehalten, vom Tage ihrer Ordination an Herz und Leib nüchtern und keusch zu bewahren, um Gott bei dem täglichen Opfer zu gefallen. Die im Fleische seien, sage Paulus, könnten Gott nicht gefallen. Wo anders als in h. Leibern könne der Geist Gottes wohnen? Da Einige solcher Geistlichen, wie „seine Heiligkeit“ [Himerius] berichte, ihre Vergehen bereuten als aus Unwissenheit geschehen, so solle diesen Verzeihung gewährt werden, aber unter der Bedingung, dass sie zu keiner höhern Würde befördert würden, als sie bereits besässen. Die aber vorgeblich jenes alttestamentliche Privilegium für sich in Anspruch nähmen, würden hiermit aller kirchlichen Würden durch das Urtheil des apostolischen Stuhles entsetzt, und für immer

von der Berührung der h. Geheimnisse, deren sie sich durch ihre obscönen Begierden unwürdig gemacht, ausgeschlossen. Auch für die Zukunft solle jeder Bischof, Priester und Diakon, der sich so verginge, wissen, dass ihm hiermit die Möglichkeit der Verzeihung durch ihn abgeschnitten werde; denn die Wunden, welche durch Pflaster nicht geheilt werden könnten, seien mit dem Eisen auszubrennen (c. 7).

Wenn Leute, die oft verheirathet gewesen, nach den kirchlichen Würden trachteten, so sei dies ihnen selbst nicht so sehr zu verübeln, als den Metropoliten, welche gegen die göttlichen Vorschriften auf ein solches Verlangen eingingen. Schon im A. T. sei angeordnet, dass die Priester nur einmal heirathen dürften (3. Mos. 21, 13 f.), und nur eine Jungfrau (Ezech. 44, 22). Dieser Anordnung gemäss habe dann Paulus (1. Tim. 3, 2) befohlen, dass der Priester (sacerdos) und der Diakon Eines Weibes Mann sei. Dies werde von den spanischen Bischöfen ganz vernachlässigt. Weil wir solche Anmassungen nicht übersehen dürfen, schliesst Siricius, damit nicht die gerechte Stimme des erzürnten Herrn uns treffe: „Du sahest den Dieb und liefst mit ihm, und machtest mit den Ehebrechern Gemeinschaft“ (Ps. 49, 18), so entscheiden wir hiermit durch ein allgemeines Decret, was in Zukunft alle Kirchen zu beobachten und zu meiden haben (c. 8).

Wer sich also der Kirche weihe von Jugend auf, solle vor den Jahren der Pubertät getauft und unter die Lectoren aufgenommen werden. Wer dann bis zum 30. Jahre ein tadelloses Leben geführt und sich nur einmal verheirathet habe, und zwar mit Einer, die er als Jungfrau durch den gewöhnlichen priesterlichen Segen bekommen, solle Akoluth und Subdiakon werden. Wenn er dann durch Enthaltsamkeit sich bewährt, möge er Diakon werden; habe er dieses Amt fünf Jahre lang löblich verwaltet, so könne er Presbyter werden. Zehn Jahre nachher könne er einen bischöflichen Stuhl erlangen, vorausgesetzt, dass er in Wandel und Glauben bewährt gefunden (c. 9).

Wer im vorgerückten Alter Geistlicher werden wolle, könne dies nur dann, wenn er zur selben Zeit, da er getauft werde, sofort den Dienst eines Lector oder Exorcisten antrete und nur einmal sich verheirathet habe, und zwar mit einer Jungfrau. Nach zwei Jahren könne er dann Akoluth und Subdiakon wer-

den, und wiederum nach fünf Jahren, wenn er sich bewährt habe, Diakon, und dann, wenn er von Klerus und Volk gewählt werde, Priester oder Bischof (c. 10).

Jeder Kleriker, der mit einer Wittwe oder zum zweiten Male sich verheirathe, solle seiner Würde und seiner Vorrechte verlustig sein und nur Rechte der Laiengemeinschaft geniessen (c. 11).

Keine andern Frauen dürften in den Häusern der Kleriker wohnen, als die, denen das Concil von Nicäa dies gestattet habe (c. 12).

Er wünsche ferner, dass im Leben und Glauben bewährte Mönche Kleriker würden, unter dreissig Jahren in den niedern Weihen mit der Zeit aufsteigend, und dann in gereifterm Alter zu Diakonen und Priestern befördert. Aber nicht sprungweise (per saltum) sollten sie die bischöfliche Würde erlangen, sondern die oben festgestellte Zeit in den einzelnen Aemtern verbringen (c. 13).

Auch dafür habe er Vorsorge treffen müssen, dass, wie kein Kleriker zur Busse zugelassen werde, so auch nach geleisteter Busse und empfangener Reconciliation kein Laie Kleriker werden könne, weil, wenn er auch von allen Sünden gereinigt sei, er als früheres Gefäss der Laster nicht für würdig gehalten werden könne, die Sakramentsgefässe zu handhaben (c. 14).

Aus blosser Nachsicht gegen die Unwissenheit wolle er gestatten, dass alle Büsser, zweimal Verheirathete, Ehemänner von Wittwen, welche sich ungesetzmässig in den Klerus eingeschlichen, unter der Bedingung Verzeihung erhielten, dass sie es für eine grosse Wohlthat ansähen, ohne Hoffnung auf weitere Beförderung, in ihren Aemtern geduldet zu werden. Die Metropoliten (summi antistites) aller Provinzen aber sollten wissen, dass, wenn sie in Zukunft solche gegen die Kanones und seine (des Siricius) Verbote ordinirt, sowohl sie selbst als die Ordinirten der Sentenz des apostolischen Stuhles verfallen würden.

Siricius schliesst dann: er habe nun auf alle Punkte, über die Himerius durch den Presbyter Bassian an die römische Kirche, als an das „Haupt seines Leibes", berichtet, die nöthige Auskunft gegeben. Nun ermahne er ihn, die Kanones und Decretalen genau zu beobachten, und die gegenwärtigen Entschei-

dungen zur Kenntniss aller ihrer Mitbischöfe zu bringen, und nicht bloss derer in seiner „Diözese“, sondern auch der Carthagischen, Bätischen, Lusitanischen und Galläcischen und der benachbarten Provinzen. Obgleich kein Bischof die Entscheidungen des apostolischen Stuhles oder der Kanones übersehen dürfe, so sei es doch besser und für ihn (Himerius) der Anciennität wegen ehrenvoll, dass er, was an ihn speciell geschrieben worden, zur Kenntniss Aller bringe, damit, was von ihm (Siricius) nach höchst sorgfältiger Ueberlegung entschieden worden, unverletzt beobachtet, und jede Entschuldigung abgeschnitten werde.

Siricius hat sich offenbar in die Rolle eines Oberbischofes der gesammten Kirche hineingedacht, als er diese Decrete erliess. Er schrieb sie mit dem Hochgefühl päpstlicher Autorität. Freilich sollte es noch lange dauern, bis eine solche Stellung dem Bischofe von Rom zuerkannt wurde, und der Orient gab bekanntlich lieber die Verbindung mit dem Occident gänzlich auf, als dass er sich einem solchen früher nicht gekannten Joche gebeugt hätte. Aber der einmal erhobene Anspruch wurde von dem römischen Stuhle nicht mehr preisgegeben. Dass derselbe am 11. Februar 385 noch ziemlich jung war, wenn er nicht gar erst an diesem Tage das Licht der Welt erblickte, erkennt man aus dem Umstande, dass immer noch kein besonderer Titel für den Bischof von Rom existirte. Die übrigen Bischöfe nennt auch Siricius noch seine Mitbischöfe, und seinen Stuhl den „apostolischen“ κατ' ἐξοχήν nur darum, weil es im Abendlande keinen zweiten gab, auf welchem der Tradition gemäss ein Apostel gesessen. Noch lange nach ihm sprachen auch Abendländer, wie Augustinus, von den apostolischen Stühlen, wenn sie der römischen und der ältesten morgenländischen Kirchen gedachten. Aber dass Siricius sich thatsächlich die „päpstliche Würde“, eine hierarchische Oberhoheit über die ganze Kirche beigelegt, ist ebenso unbestreitbar. Er ist sich bewusst, dass der Eifer für die christliche Religion ihm vor allen Andern anstehe, dass er als Nachfolger Petri für alle Christen zu sorgen habe. Der römische Stuhl ist ihm der apostolische Fels, auf den Christus nach Matth. 16, 18 seine Kirche gebaut hat. Er erlässt, allerdings in Uebereinstimmung mit den bestehenden Kanones, Ge-

setze für die Kirchen Spaniens, trifft Anordnungen, welche in der ganzen Christenheit befolgt werden sollen, und droht den Widerspänstigen mit Excommunication und Absetzung.

Auch aus dem Inhalte dieser ersten päpstlichen Decretale verdient Einiges hervorgehoben zu werden. Die Wiederholung der von Ketzern gespendeten Taufe verbietet sie. Aber, — und hierfür beruft sich Siricius auf die Praxis der gesammten Kirche — die von Ketzern Getauften müssen von Neuem gefirmt werden, wie wir sagen würden. So wurde freilich auch auf dem später als ökumenisch geltenden Concil von Konstantinopel (381) entschieden, wesshalb wohl Siricius auch auf die Praxis des Orientes sich bezieht, und hernach im Abendlande wieder von Innocenz I. und Leo I. Mitunter ist jene bischöfliche Handauflegung für diejenige Ceremonie angesehen worden, durch welche man die Reconciliation zu ertheilen pflegte. Aber die „Anrufung des siebenfachen Geistes" oder die Salbung mit Chrisma, welcher bei dieser Gelegenheit auch gedacht wird, weisen ganz bestimmt auf die Firmung hin, welche man allgemein als den positiven Theil oder die Vollendung der Taufe betrachtete. Siricius trägt also hier als Lehre der ganzen Kirche die Anschauung vor, dass Ketzer allerdings gültig taufen, aber nicht gültig firmen könnten. Und diese Anschauung wurzelte in der damals allgemein verbreiteten Idee, dass, während die Taufe als Befreiung von der Sünde etwas Negatives, oder als Aufnahme in die Christengemeinschaft etwas Formelles sei, die positive Mittheilung des h. Geistes nur von Jemanden ausgehen könne, der selbst den h. Geist besitze[1]).

Dogmengeschichtlich wichtig ist die Motivirung der Massregel, dass Kinder, und im Falle der Noth auch Erwachsene nicht bloss Ostern und Pfingsten, sondern zu jeder Zeit getauft werden sollten. Siricius lehrt, wenn ihnen die Taufe, die sie begehrten, verweigert werde, würden sie im Falle des Todes

---

1) Da bekanntlich die kath. Kirche ausdrücklich lehrt, dass die Gültigkeit sämmtlicher Sakramente unabhängig sei von der Würdigkeit des Spenders, so steht gleich die erste Entscheidung der uns bekannten ältesten päpstlichen Decretale mit der kath. Glaubenslehre in unauflöslichem Widerspruch.

„das Reich und das Leben“ verlieren, eine Lehre, welche die mechanische Auffassung von der Wirkung der Taufe auf die Spitze treibt. Nicht bloss müssten die ungetauft sterbenden Kinder hiernach der ewigen Seligkeit verlustig werden, sondern auch die sonst von der Kirche als Ersatzmittel anerkannte sog. Begierdetaufe wäre fruchtlos.

Bezüglich der Idololatrie hält Siricius natürlich nicht mehr an dem Grundsatz der ältesten Kirche fest, dass sie auf Erden überhaupt keine Vergebung finden könne. Aber auch die besonders von Cyprian gegen Novatian geltend gemachte milde Behandlung der Abgefallenen hat er aufgegeben, offenbar weil der in der Verfolgung liegende Entschuldigungsgrund für die Apostaten nicht mehr existirte, und Apostasie am Ende des 4. Jahrh. ein ganz anderes Verbrechen war, als die Glaubensverleugnung in der Decischen und Diocletianischen Verfolgung. Er verlangt darum von den Apostaten lebenslängliche Busse und, was damit von selbst gegeben war, Ausschluss von den Sakramenten; aber am Ende des Lebens soll die Reconciliation nicht vorenthalten werden. Auch in dieser Aenderung der Disciplin im Vergleich zu der ältesten Praxis drückt sich wieder eine Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Anschauung aus. In alter Zeit unterschied man zwischen der Verzeihung, welche die Kirche gewährte, und der Vergebung der Sünde bei Gott. Niemals ertheilte die Kirche die Reconciliation, wenn vorauszusetzen war, dass Gott die Sünde vorbehielt. Aber umgekehrt verweigerte sie dieselbe wohl, wenn auch Gott die Sünde möglicher Weise verziehen hatte. Es geschah dies eben bei den schwersten Verbrechen: Idololatrie, Ehebruch, Mord. Eine kirchliche Reconciliation wurde für solche Verbrechen nicht ertheilt, aber damit nicht das Verdammungsurtheil über den Sünder gesprochen, sondern die Verzeihung Gott anheimgestellt. Ende des 4. Jahrh. aber war in Rom das Bewusstsein priesterlicher Vermittlung, wie wir noch eben an der Lehre von der Taufe sahen, so gesteigert, dass man zwischen kirchlicher und göttlicher Verzeihung nicht mehr unterschied. Siricius begründet seine Anordnung, den Büsser auf dem Sterbebett zu reconciliiren, ausdrücklich mit den Worten: „denn wir wollen nach der Lehre des Herrn nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe“

Eine neue Anordnung traf Siricius bezüglich der rückfälligen Büsser. Auch er weiss noch nichts von einer Wiederholung der Busse. Anderseits hält er aber auch nicht mehr an der alten Strenge fest, wonach der Rückfällige für immer aus der Gemeinschaft ausgeschlossen blieb. Nur den Ausschluss von der h. Eucharistie verhängt er über ihn, der aber bei dem Tode auch wieder wegfallen sollte. Hiermit führte er also eine Art Mittelstufe ein zwischen vollberechtigten Gläubigen und von der Gemeinschaft ausgeschlossenen Büssern, eine halbe Excommunication, welche man früher in der Kirche nicht kannte, und die auch prinzipiell nicht zu begründen war. Insofern stand diese neue Anordnung mit der alten Disciplin sogar in grundsätzlichem Widerspruch, als der Rückfall in die Sünde früher für etwas so Schweres gehalten wurde, dass man ihn nicht einmal für bussfähig erklärte, und Siricius nun wenigstens nach einer Richtung hin ihn weniger strenge bestrafte als die erste Uebertretung.

Das Cölibatgesetz für Priester und Diakonen, welches Siricius aufstellt, war nicht neu. Bekanntlich hatte die spanische Nationalsynode von Elvira (etwa 303) es zuerst gegeben, während früher nur die Praxis bestand, dass nach der Ordination keine neue Ehe eingegangen, die früher abgeschlossene aber fortgesetzt werden durfte. Nun scheint gerade in Spanien die Uebertretung des verschärften Cölibatgesetzes sehr oft vorgekommen zu sein. Characteristisch aber ist, dass Siricius dasselbe als ein von Anfang an in der Kirche bestandenes, von Christus selbst angeordnetes und aus dem Wesen des christlichen Priesterthums von selbst sich ergebendes behandelt, — während frühere Bischöfe und Priester ihre vor der Weihe abgeschlossene Ehe ungestört fortgesetzt hatten, und im Orient dies noch immer Sitte war. Jene unrichtige Anschauung lag zum Theil wieder in einer falschen Auslegung der betreffenden alttestamentlichen Stellen und in einer Uebertragung damaliger Einrichtungen auf die christliche Kirche begründet, zum Theil aber, und mehr noch in einer halbmanichäischen Auffassung der ehelichen Verhältnisse. Die Ehe erscheint dem römischen Bischofe als etwas Fleischliches, Obscönes, welches mit der pflichtschuldigen Reinheit der Altardiener sich nicht vereinigen lässt.

Auch die Anordnung Pauli, dass Bischöfe und Diakonen

Eines Weibes Mann sein sollten, führt Siricius auf die alttestamentlichen Bestimmungen zurück und erweitert sie darum diesen analog dahin, dass auch Niemand, der eine Wittwe geheirathet habe, zu den höhern Weihen zugelassen werden dürfe. Der römische Bischof scheint keine Ahnung davon gehabt zu haben, wie sehr er die christliche Anschauungsweise durch gänzlich fremdartige Ideen zu trüben beflissen war.

Siricius hatte bereits diese Decretale nach Spanien geschickt, als Kaiser Valentinian sich veranlasst fand (am 23. Februar 385), wahrscheinlich auf einen ihm erstatteten Bericht hin, seine Anerkennung der getroffenen Wahl auszusprechen. An einen städtischen Beamten, den spätern Stadtpräfecten Pinianus schreibt er[1]), er freue sich, dass das Volk der „ewigen Stadt" bemüht sei, den besten Bischof zu erwählen und auch jetzt wieder eine solche Wahl getroffen habe. Weil der fromme Siricius gewählt, und der gottlose Ursinus fern gehalten worden, stimme er mit Freuden zu, dass jener als Bischof anerkannt werde; denn es sei ein grosser Beweis für seine Tadellosigkeit, dass er einstimmig gewählt, und die Uebrigen verworfen worden seien.

Bald nach seinem Amtsantritt richtete Siricius auch ein Schreiben an den seit 383 angenommenen Mitregenten Maximus, der von Britannien aus gegen Gratian gezogen war und ihn getödtet hatte. Nothgedrungen überliess ihm Theodosius die Präfectur Gallien, über die er nun als Augustus herrschte. Der Brief des Siricius an ihn ist nicht mehr vorhanden, wohl aber sein eigenes Antwortschreiben[2]), aus welchem wir vermuthungsweise entnehmen können, warum der römische Bischof sich an den gewaltthätigen Tyrannen gewandt hatte. Er habe sich über seinen Brief gefreut, so beginnt er, welcher dem Namen eines Bischofs und der Würde der glorreichen Stadt Rom entsprochen habe. Für den katholischen Glauben, für den er, wie Siricius wünsche, sich interessiren solle, trage er um so mehr Sorge, als er Gottes Hülfe an sich erfahren. Aus dem Taufbrunnen habe er sofort den Thron bestiegen, und Gott habe alle seine Unter-

---

1) Bei Coustant p. 639.
2) Bei Coustant p. 640.

nehmungen gnädig begünstigt. Was Agricius betreffe, von dem Siricius sage, dass er ungesetzlich zur Priesterwürde zugelassen worden, so könne er sich doch nicht ehrerbietiger gegen die katholische Religion benehmen, als wenn er die katholischen Bischöfe darüber entscheiden lasse. Er wolle eine Zusammenkunft derselben aus Gallien oder den fünf Provinzen [d. i. Gallia Narbonnensis] veranstalten, in welcher Stadt sie wollten, damit von diesen das der Gewohnheit und dem Gesetz Entsprechende entschieden werde. Uebrigens wünsche er dringend, dass der katholische Glaube ohne alle Spaltung, unter allgemeinem Einverständniss aller Bischöfe unverletzt erhalten bleibe. Bei seiner Ankunft habe er manche durch die Vergehungen verbrecherischer Menschen verschuldete Missstände vorgefunden, so dass, wenn er nicht sofort, wie die Furcht Gottes ihm eingegeben, die nöthigen Heilmittel angewendet hätte, sicher eine grosse Trennung und Verwüstung entstanden, und die Schäden bis zur Unheilbarkeit gesteigert worden wären. Was neulich von Verbrechen bei den Manichäern [d. i. Priscillianisten] an den Tag gekommen, nicht durch Beweise oder unsichern Verdacht, sondern durch ihr eigenes Geständniss bei der gerichtlichen Untersuchung, das möge Siricius lieber aus den Akten selbst, als durch seine Mittheilung erfahren, weil er ihre schändlichen Vergehungen ohne Schamröthe nicht erzählen könne.

Letztere Bemerkung zielt, wie es scheint, auf die gerichtliche Untersuchung, welche Maximus 385 zu Trier mit den Häuptern der Priscillianisten veranstaltete. Der Brief ist demnach kurz nachher geschrieben, und wohl noch von Trier aus, wo der Usurpator damals weilte. Siricius hatte also bald nach der Besteigung des bischöflichen Stuhles sein Schreiben an Maximus gerichtet, und, wie es scheint, über Unordnungen und Störungen im kirchlichen Leben geklagt, welche er dem Adressaten Schuld gab. Die geringste Unordnung, welche er rügt, war die gesetzwidrige Priesterweihe eines weiter nicht bekannten Agricius. Da der Name Agricius auch sonst in der Kirchengeschichte Triers vorkömmt, darf man wohl vermuthen, dass jener Fall auch hier sich ereignet hatte. Siricius' Brief wurde darum wohl an den Hof nach Trier geschickt. Der Usurpator verspricht, eine grosse Gallische Synode berufen zu wollen, welche dann

über jene Beschwerde entscheiden solle. Die Rüge des Bischofes von Rom ist ihm also keineswegs massgebend, sondern „die Gewohnheit“, „das Kirchengesetz“, welches durch jene Synode constatirt werden sollte. So wenig war er (mit seiner ganzen Zeit) geneigt, eine Oberherrschaft des römischen Bischofes über fremde Kirchenprovinzen anzuerkennen.

Siricius scheint aber dann weiter gerügt zu haben, dass Maximus in Sachen der Priscillianisten eigenmächtig eingegriffen und nach der Synode von Bordeaux (384), welche jene Sekte verurtheilt, die Sache zu strafrechtlicher Verfolgung vor sein Forum gezogen hatte. Die Geständnisse, welche die Führer der Sekte (auf der Folter) abgelegt, erwähnt Maximus in seinem Briefe ausdrücklich; auch, dass er gleich nach seiner Ankunft (in Gallien) genöthigt gewesen sei, strenge Mittel anzuwenden, und zwar ohne Verzug, um der kirchlichen Verwirrung zu steuern. Wahrscheinlich bezieht sich diese Rechtfertigung auf die Hinrichtung Priscillians, der Euchrotia und anderer Häupter der Partei, welche der Tyrann, von fanatischen Bischöfen Spaniens, wie Ithacius unterstützt, im Widerspruch zu den damals noch herrschenden kirchlichen Anschauungen angeordnet hatte. Siricius wird ihm also auch diese Gewaltthat verwiesen und überhaupt das Eingreifen weltlicher Machthaber in die kirchliche Disciplin als etwas Unerlaubtes und Verwerfliches bezeichnet haben [1]). Eine Rechtfertigung gegen solchen Vorwurf klingt auch durch, wo Maximus von der Weihe des Agricius spricht. „Wie kann ich denn ehrfürchtiger gegen unsere katholische Religion handeln, fragt er dort, als wenn ich katholische Bischöfe darüber urtheilen lasse?“ In dem Falle der Priscillianisten aber glaubte er sogar sich Verdienste um die Kirche erworben zu haben durch sein rasches, gewaltthätiges Einschreiten.

---

1) Bei Coustant steht als Anhang zu der Decretale an Himerius ein Fragment, welches handschriftlich Siricius zugeschrieben wird. Möglicher Weise könnte dies ein Ueberbleibsel seines Briefes an Maximus sein. In demselben wird hervorgehoben, dass Streitigkeiten der Bischöfe nicht vor das weltliche Forum gehörten, sondern von Bischöfen zu schlichten seien, und dass, wenn eine Kirche etwas an eine andere verloren habe es dem spätern Bischofe zustehe, solches wieder herauszufordern. Letztern Punkt hätte Maximus dann freilich unbeantwortet gelassen.

Und da er hierbei Bischöfe auf seiner Seite hatte, gab er andeutungsweise dem Bischofe von Rom seinen Tadel zurück, indem er als seinen sehnlichen Wunsch bezeichnete, dass ohne Zwiespalt, bei völliger Eintracht der Bischöfe, der katholische Glaube unverletzt erhalten bleibe. Diese Worte scheinen gegen Siricius und die andern Bischöfe gerichtet zu sein, welche im Widerspruch zu ihren spanischen Collegen das Gewaltverfahren gegen die Häretiker missbilligten.

Die Trierer Untersuchungsakten in Sachen der Priscillianisten scheint Maximus mit jenem Briefe an Siricius überschickt zu haben. Und so möchten wir denn glauben, dass diese Angelegenheit es hauptsächlich war, welche den römischen Bischof veranlasst hatte, dem Tyrannen Vorstellungen zu machen, und dieser dann durch jenen Brief und die beigefügten Akten versuchte, sein Verfahren zu rechtfertigen.

Auch an die spanischen Bischöfe muss Siricius in Sachen der Priscillianisten geschrieben haben. Denn auf dem ersten Concil von Toledo (400) kam ein Brief von ihm zur Verlesung, in welchem er gleich Ambrosius anrieth, diejenigen Priscillianisten, welche sich bekehrten, in Frieden wieder aufzunehmen[1]).

Das eigene Interesse näherte den Usurpator Maximus immer mehr dem römischen Stuhle. Da er darauf sann, Valentinian II. zu überwältigen und sich auch in den Besitz Italiens und Afrika's zu setzen, suchte er die Bevölkerung dadurch für sich zu gewinnen, dass er dem Bestreben des von seiner arianischen Mutter Justina beeinflussten Valentinian, das Nicänische Glaubensbekenntniss wieder zu verdrängen (385 und 386), öffentlich entgegen trat. Er richtete zu diesem Zwecke einen Brief an den Kaiser, in welchem er ihn beschwor, dem orthodoxen Glauben treu zu bleiben, und „ganz Italien und das ehrwürdige Rom und die übrigen Provinzen ihren Kirchen und Priestern wieder zurückzugeben“[2]). Hiernach scheint es auch in Rom damals schon zu Bedrängnissen gekommen zu sein; jedenfalls aber waren dieselben von geringerer Bedeutung, weil über sie sonst nichts überliefert ist.

---

1) Mansi III, 1005.

2) Bei Labbé Conc. II, 1031.

Kaum hatte auf diese Art Siricius seine Amtsführung begonnen, als der literarische Freund und Gehülfe des frühern Bischofes Hieronymus, theils von dem Neide des Klerus verfolgt, theils die bösen Früchte seines übermässigen ascetischen Eifers erntend, sich in Rom länger nicht mehr behaupten konnte. Das Verhältniss des neuen Bischofes selbst zu ihm war schon kein sehr freundliches. Der an seinen mächtigen Einfluss unter Damasus gewöhnte, vielbewunderte Gelehrte mochte es bitter empfinden, nun mit einem Male das Gewicht seines Wortes unterschätzt, und damit auch die Strahlen seines frühern Ruhmes einiger Massen verbleichen zu sehen.

Dass schon gleich bei seiner ersten Decretale an Himerius Siricius sich des Hieronymus nicht mehr bediente, ersehen wir aus seiner Deutung des bekannten: „Eines Weibes Mann" Nach Siricius war es sogar ein Weihehinderniss, wenn Jemand vor der Taufe mehre Male oder eine Wittwe geheirathet hatte, während Hieronymus die vor der Taufe abgeschlossene Ehe bei der Feststellung der Digamie nicht in Betracht ziehen wollte. Anderseits aber ist es zwischen Beiden wegen jener Verschiedenheit damals nicht zum Streit gekommen. Denn da Hieronymus um das J. 397 ausführlich jene Frage behandelt, und zwar zunächst mit Bezug auf die angefeindete Ordination eines spanischen Bischofes (ep. 69), ignorirt er jene Bestimmung des Siricius gänzlich[1]). Und es war keine ehrfurchtsvolle Scheu vor dem römischen Bischofe, die ihm den Mund schloss. Wie er über Siricius dachte, erfahren wir ep. 127, 9, wo er sagt, in Rom habe wegen der Einfältigkeit dieses Bischofes, der die Uebrigen nach seinem eigenen Geiste beurtheilt, der Origenismus sehr um sich gegriffen. Bald freilich scheint man in Rom Anstoss an jener abweichenden Meinung des Hieronymus genommen zu haben. Denn (etwa 402) erwähnt er in seiner Schrift gegen Rufin, dass ein Anhänger dieses Mannes Namens Chrysogonus ihn wegen jenes Punktes angegriffen habe. Er erwidert

1) Schon früher (387—390), also einige Jahre nach Erlass jener Decretale des Siricius, äusserte er sich heftig gegen die in derselben aufgestellte Praxis, indem er (Comment. in Tit. 1, 6) beiläufig sagt, dieselbe sei mehr „abergläubisch als wahr"

darauf, ohne Zweifel mit Bezug auf die früher von ihm ignorirte Entscheidung des Siricius, er habe sich über jene Frage nur auf Wunsch der Brüder geäussert, ohne damit gegen „das Decret eines Andern“ angehen zu wollen. Denn er in seiner Zelle geize nicht nach der bischöflichen Würde, noch wolle er mit Verachtung der Niedrigkeit den Episkopat mit Geld erkaufen, noch sich empören gegen den von Gott erwählten Bischof[1]). Zu einem Conflikt zwischen Hieronymus und dem römischen Bischof hat jene Meinungsverschiedenheit also weder damals noch später geführt.

Den äussern Anlass, dem Hieronymus den Aufenthalt in Rom zu verleiden, bildete das Leichenbegängniss der 20jährigen Wittwe Blesilla im J. 384. Allgemein hiess es, diese junge, schöne Wittwe sei durch das mönchische Leben unter der Leitung des Hieronymus zu Grunde gerichtet worden. Und da es bei dem Leichenbegängniss zu einer erschütternden Scene auf offener Strasse kam, indem Paula, die Mutter der Verstorbenen, ohnmächtig hinweggetragen wurde, machte das Volk aus seiner Entrüstung über Hieronymus und dessen Genossen länger kein Hehl. Er selbst schildert die Vorgänge (ep. 39, 6), seiner armen Freundin Paula nicht dankend wegen des Uebermasses ihres Schmerzes, mit drastischen Worten: „Als man dich ohnmächtig mitten aus dem Leichenbegängniss wegtrug, raunten die Leute einander zu: Da haben wir es, was wir öfter schon sagten. Sie beklagt ihre durch Fasten gemordete Tochter, oder dass sie keine Enkel aus zweiter Ehe von ihr erhalten. Wie lange noch wird man damit zögern, dieses verfluchte Mönchsvolk aus der Stadt zu jagen, mit Steinen zu werfen oder in's Wasser zu stürzen? Die arme Dame haben sie verführt; dass sie nicht Nonne sein wollte, sieht man daraus, dass niemals eine Heidin so ihre Kinder beweinte.“ Wie sehr dieses tragische Ereigniss die Stellung des Hieronymus in Rom erschüttert haben muss, entnimmt man aus dem Unwillen, mit welchem er sich gegen Paula selbst über dasselbe ausspricht. Wie werde Christus, klagt er, über jene bösen Reden getrauert, der Satan sich gefreut haben, der jetzt nach ihrer Seele trachte. Fluchwürdig seien ihre Thrä-

1) Apol. adv. Ruf. I, 32.

nen gewesen, voll von Sacrilegium und Unglauben. Diese erregten Worte verrathen das Bewusstsein des Hieronymus, dass er sich am Abend seiner römischen Wirksamkeit befinde.

Oder ist es nicht die Sprache eines Mannes, der, weil er doch Alles verloren glaubt, keine Rücksicht mehr nimmt, nicht einmal die des gewöhnlichen Anstandes, wenn Hieronymus um dieselbe Zeit an Marcella (ep. 40, 2) über einen gewissen Onasus sich folgender Massen äussert: „Ich stehe bereit, eine stinkende Nase (nasus) zu schneiden; fürchte also, wer einen Kopf hat. Ich will die kleine, schwatzende Krähe klein machen, möge die Krähe erkennen, wie heiser sie ist.“ In diesem Tone geht es weiter, weil der Angegriffene den scharfen Tadel des Schreibenden gegen die sittlichen Zustände Roms, namentlich unter dem Klerus zurückgewiesen hatte.

Rom verlassend klagt der streitbare Kirchenvater bereits (ep. 45), dass er für einen schändlichen, verschlagenen Menschen, für einen Lügner und satanischen Betrüger gehalten werde; oder dass Andere ihn wegen seines Aussehens und seiner Haltung verspotteten oder seine Einfachheit verdächtigten. Selbst sein Verhältniss zu Paula blieb von Angriffen nicht verschont, obwohl Einer der Verleumder gerichtlich bestraft ward. Unter Thränen erwähnt er diese für ihn so schmerzlichen Begebnisse in dem Abschiedsbriefe, den er abreisend an Asella (ep. 45) richtete. „Ich danke meinem Gotte, fährt er dann fort, dass ich würdig befunden wurde, von der Welt gehasst zu werden. Bete, dass ich von Babylon [d. i. Rom] nach Jerusalem zurückgelange.“ Die Verletztheit seines Gemüthes gab er in mannigfachen biblischen Anspielungen kund, in welchen er im Gegensatz zu dem h. Lande Rom, wie unter dem Bilde Babylons, so auch als Reich Nebukadnezars und als Aegypten erscheinen lässt, und von dem Priester und Leviten im Evangelium spricht. Bezüglich der in Rom über ihn ausgestreuten Verleumdungen will er sich an dem Herrn und dem Apostel trösten, die auch Besessener, Magier, Verführer genannt worden seien. „Grüsse, so lauten seine letzten Worte bei dem Abschiede von der ihn liebenden und hassenden Stadt, — grüsse Paula und Eustochium, die in Christus die Meinigen sind, mag die Welt wollen oder nicht. Grüsse die Mutter Albina und die Schwester Marcella,

auch Marcellina, und die h. Felicitas und sage ihnen: Wir werden zusammen vor dem Richterstuhl Christi stehen. Dort wird an den Tag kommen, welche Gesinnung einen Jeden im Leben erfüllte. Gedenke meiner, Muster der Keuschheit und Zierde der Jungfräulichkeit, und sänftige die Meereswogen durch deine Gebete."

Im August des J. 385 war es, dass Hieronymus mit dem Presbyter Vincentius, einem jungen Bruder und andern Mönchen das Schiff bestieg, während eine „grosse Menge von Heiligen" ihm das ehrende Geleit bis zum Hafen gab. Bei Epiphanius und Paulin, den beiden Bischöfen von Salamis auf Cypern und von Antiochien, mit welchen er 382 aus Anlass der Synode nach Rom gekommen, rief er auf der Reise an, — wir dürfen vermuthen, klagend über die ewige Stadt, die noch immer das alte Babylon sei, klagend auch über den römischen Klerus und dessen neues Oberhaupt. Nach längerm Aufenthalte in Antiochien geleitete der dortige Bischof ihn mitten im Winter, in strengster Kälte nach Jerusalem, dem Ziele seiner Reise[1]).

Dieser oder der nächst folgenden Zeit gehört der Brief an, durch welchen Siricius dem Bischofe Anysius von Thessalonich einschärft, dafür zu sorgen, dass in seiner Kirchenprovinz Illyrien Niemand ohne seine Einwilligung einen bischöflichen Stuhl besteige[2]). Er erwähnt im Eingange, dass er früher bereits durch den Bischof Candidian ein Schreiben dieses Inhaltes an ihn abgesandt habe, aber nicht wisse, ob es angekommen sei. Die Wirren, die bei der Besetzung illyrischer Bischofsstühle gemäss dem Briefe den Grad erreicht haben müssen, dass drei Bischöfe auf einmal denselben Stuhl für sich beanspruchten, werden also wohl zum Theil nach der Absendung des nun verlorenen, frühern Briefes anzusetzen sein. Siricius will, dass nach dem Nicänischen Kanon verfahren werde, der Metropolit bei jeder Wahl seine Zustimmung zu geben und entweder selbst oder durch andere Bischöfe der Provinz die Ordination vorzunehmen habe. Nur Einen Zusatz macht Siricius zu dem Nicänischen Gesetze, der wieder für die seit 325 geschehene Ent-

---

1) Hier. Apol. adv. Ruf. III, 22.

2) Bei Coustant p. 42.

wicklung der römischen Ansprüche characteristisch ist. Während nach der alten Ordnung nur ein Mitglied des Localklerus den bischöflichen Stuhl besteigen konnte, ordnete Siricius an, dass in Illyrien auch ein römischer Kleriker gewählt werden könne. In dieser eigenmächtigen Erweiterung resp. Veränderung des bestehenden Rechtes, welche dem Geist des Nicäner Concils durchaus widersprach, drückte er den Gedanken aus, dass das Heimathsrecht des römischen Klerus sich eigentlich über die ganze Kirche erstrecke, die Herrschaft der römischen Kirche nicht durch die Grenzen der römischen Diözese beschränkt sei.

Am 6. Januar 386 fand in St. Peter zu Rom eine Synode von achtzig Bischöfen Statt, auf welcher die Beobachtung der damals bestehenden Kirchengesetze, namentlich betreffs der Disciplin des Klerus von Neuem eingeschärft wurde. Noch ist das Schreiben vorhanden, durch welches Siricius die afrikanische Kirche von den Beschlüssen dieser Synode in Kenntniss setzte[1]). Bei den Gebeinen des h. Petrus versammelt, schreibt Siricius, mit dem der Apostolat und der Episkopat seinen Anfang genommen, hätten die Brüder zur Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin eine Reihe von Beschlüssen gefasst. Namentlich um deretwillen, welche wegen Krankheit oder vorgerückten Alters nicht hätten zugegen sein können, würden dieselben nun schriftlich mitgetheilt[2]), nicht als ob sie neue Vorschriften enthielten, sondern weil die Saumseligkeit Mancher die Erneuerung der alten Gesetze nöthig gemacht habe, welche alle katholischen Bischöfe beobachten müssten. Es folgen nun die meist aus der Decretale an Himerius bereits bekannten Kanones:

---

1) Bei Coustant p. 651. Die von Quesnel und Bower gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe wurden von Coustant, Ceillier, Ballerini widerlegt. Vgl. Hefele Conciliengesch. II, 47. Die Tendenz, welche Bower Hist. der Päpste I, 368 in diesen Beschlüssen findet, können wir in denselben nicht entdecken, und finden darum eine Unterschiebung zu wenig begründet. Der nach dem gegenwärtigen Text allein verdächtige erste Kanon erklärt sich auch auf sehr natürliche Weise und enthält keine Neuerung.

2) Wie wir aus ep. 6, 3 erfahren, sollten die Abwesenden dem Synodaldecret nachträglich ihre Unterschrift beifügen, um sich dadurch desto mehr zur Beobachtung desselben verpflichtet zu fühlen.

1. Niemand dürfe ohne Vorwissen des apostolischen Stuhles, resp. des Metropoliten ordiniren, weil das Urtheil unanfechtbar sei, welches durch die Sentenz Vieler bekräftigt werde[1]).

2. Kein Bischof dürfe sich herausnehmen, allein Jemanden zum Bischof zu weihen, damit die Weihe nicht eine erschlichene zu sein schiene. So habe das Concil von Nicäa bestimmt.

3. Wenn Jemand nach der Nachlassung der Sünden [d. i. dem Empfang der Taufe] Soldat geworden, könne er zum Klerus nicht zugelassen werden.

4. Kein Kleriker dürfe eine Wittwe ehelichen.

5. Wer als Laie eine Wittwe geehelicht, solle zum Klerus nicht zugelassen werden.

6. Niemand dürfe Einen aus einer fremden Kirche zum Kleriker weihen.

7. Einen abgesetzten Kleriker dürfe eine andere Kirche nicht annehmen.

8. Die von den Novatianern oder Donatisten (Montenses) Herüberkommenden sollten durch Handauflegung aufgenommen werden, ausser denen, welche sie wiedertauften[2]).

Ausserdem werde angerathen, dass die Priester und Diakonen wegen des täglichen Altardienstes ihrer Frauen sich enthielten. „Befleckt mit fleischlicher Concupiscenz" könnten sie nicht erwarten, dass ihre Gebete erhört würden, da es heisse

1) Extra conscientiam sedis apostolicae, h. e. primatis, nemo audeat ordinare. Es ist dies das bekannte Nicänische Gesetz, wonach die Bischofswahlen durch den Metropoliten der betreffenden Provinz zu bestätigen waren. Die Worte sedis apostolicae, h. e. primatis erklärt Coustant richtig so, dass zunächst für Italien von der Genehmigung des römischen Stuhles die Rede war, und in dem für Afrika bestimmten Texte durch h. e. primatis epexegetisch der Primas, wie dort der Metropolit hiess, substituirt wurde.

2) praeter eos, quos rebaptizant. So richtig nach der auf eine spätere Decretrale Innocenz' I. gestützten Leseart der Ballerini statt ex eo quod rebaptizant, was keinen rechten Sinn gibt. Die Wiedergetauften wurden erst nach langer Busse in die Gemeinschaft aufgenommen und nie in den Klerus, weil sie Abgefallene waren, während man den von Häretikern zuerst Getauften als schuldlos Verirrten sofort die Firmung ertheilte und sie als vollberechtigte Gläubige behandelte. Unrichtig erklärt Hefele Conciliengesch. II, 46 Montenses hier als einen andern Namen für die Novatianer.

(Tit. 1, 15), den Befleckten und Ungläubigen sei nichts rein. Er bitte, ermahne, beschwöre, fährt Siricius fort, dass diese Schande aufhöre, welche mit Recht auch die Heiden zum Gegenstand der Anklage machen könnten. Wenn man sich auf die Worte berufe: Eines Weibes Mann, so sei damit nicht die gegenwärtige Concupiscenz zu zeugen gemeint, sondern die zukünftige Enthaltsamkeit. Wenn alle diese Vorschriften beobachtet würden, werde Friede und Eintracht in der Kirche gewahrt. Wer sich aber dagegen auflehne, solle wissen, dass er von der Gemeinschaft mit ihm ausgeschlossen sei und der Höllenstrafe entgegengehe.

Zum Schlusse folgt ein Satz von ganz anderem Geiste und mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhangend, von dem wir darum vermuthen, dass er nicht von Siricius, sondern etwa auf Antrag eines andern Synodalmitgliedes beigefügt worden sei: „Ausserdem muss Barmherzigkeit sich mit Gerechtigkeit verbinden. Solchen Fallenden nämlich muss man die Hand reichen, welche den so Laufenden nicht in's Verderben ziehen.“ Diese Worte klingen wie eine Zurechtweisung des namentlich gegen Ende des Decretes mit unnachsichtiger Strenge redenden römischen Bischofs.

Die fortgesetzte Uebertretung der Nicänischen Bestimmungen über den Klerus veranlassten Siricius, später wieder eine Encyclica in alle Provinzen des Abendlandes zu schicken, in welcher er die Beobachtung der gesetzmässigen Vorschriften von Neuem einschärfte[1]). Er geht davon aus, dass ihm „die Sorge für alle Kirchen“ anvertraut sei, und beklagt, dass vielfache Uebertretungen der kirchlichen Kanones zur Kenntniss des apostolischen Stuhles gebracht worden. Besonders möchten die Bi-

---

1) Bei Coustant p. 659. Man hat früher darauf hingewiesen, dass in der Ueberschrift dieser Decretale der römische Bischof sich zuerst den Titel „Papst“ beilege (Siricius papa orthodoxis per diversas provincias). Aber diese Ueberschrift rührt schwerlich von Siricius selbst her. Die Benennung stände in jener Zeit gar zu vereinzelt da, und wurde damals noch allen hervorragenden Bischöfen gegeben, jedoch nur von Andern aus Ehrerbietung, während sich selbst kein Bischof, auch nicht der römische, so nannte. Auch in den übrigen Decretalen des Siricius wie seiner unmittelbaren Nachfolger findet sich die Bezeichnung nicht.

schöfe zusehen, dass die Ordinationen, zumal die Bischofsweihe (summum sacerdotium) nur Würdigen zu Theil würden. Früher sei ihnen schon ein von vielen Brüdern und Mitbischöfen vereinbartes Schreiben zugegangen, welches, durch ihre eigene Unterschrift bestätigt, zur Aufrechthaltung der Nicänischen Kanones bestimmt gewesen sei. Oft höre er, dass frühere Soldaten oder solche, die im Staatsdienste gestanden oder sonst in weltliche Händel verstrickt gewesen, Bischof werden könnten; aber das verstosse gegen die Ueberlieferung und die evangelische Disciplin. Man habe bei ihm schon die grössten Anstrengungen gemacht, ihm Zugeständnisse in jener Hinsicht zu entlocken, aber nichts erreichen können. Auch aus der Ferne möchten die Ordinanden kommen, um durch des Volkes Urtheil und das seinige als würdig befunden zu werden[1]. Durchaus unstatthaft sei es, dass wirkliche oder vorgebliche Mönche, die von einer Kirche zur andern wanderten, deren Glauben und Wandel man nicht kenne, zur Ersparung der Kosten sofort zu Diakonen und Priestern oder sogar zu Bischöfen geweiht würden. Solche würden dann leicht stolz oder verfielen in Irrglauben. Auch verstosse es gegen die apostolischen Vorschriften, dass, wie es das eine oder andere Mal wegen der Häretiker nöthig geworden, Neugetaufte oder Laien mit Ueberspringung der niedern Kirchenämter sofort zu Priestern oder Diakonen geweiht würden. Er bitte und beschwöre, dass Alle, wie im Glauben, so auch in der Beobachtung der überlieferten apostolischen Disciplin einig seien.

Sowohl das Gewaltverfahren des Maximus als der Protest gegen dasselbe Seitens der angesehensten Bischöfe, wie Siricius und Ambrosius, musste den Priscillianisten neuen Muth verleihen. Einerseits umgab sie nun der Glanz des Martyriums,

---

1) Wohl unrichtig meint Coustant, hier seien Sicilien, Sardinien u. s. w. gemeint als zur römischen Kirchenprovinz gehörig. Wir glauben vielmehr, dass der Ausdruck de longinquo sich auf das ganze Abendland bezieht. Nur ist das veniant dann natürlich nicht als Vorschrift aufzufassen, weil eine solche dem Nicänischen Kanon widersprechen würde. Siricius will es nur als die sicherste Garantie einer Bischofswahl bezeichnen, wenn sie in Rom selbst für kirchlich befunden worden. Wir haben hier also noch keine Uebertragung des Nicänischen Metropolitenrechtes auf den „Papst", wohl aber den Uebergang dazu.

anderseits konnte es scheinen, als habe selbst der römische Bischof ihre Partei ergriffen. Besonders in Rom müssen sie sich wieder Mühe gegeben haben, festen Fuss zu fassen. Hatten doch auch Instantius, Salvian und Priscillian sich schon in der Zeit des Damasus nach Rom begeben, um diesen Bischof für sich zu gewinnen, waren aber nicht einmal vorgelassen worden, wie Sulpitius Severus (II, 48) erzählt. In den Jahren 387 und 388 aber war in Rom der neubekehrte Augustin, sonst in der dortigen Kirche nicht hervortretend, schriftstellerisch gegen die „Manichäer“ thätig. Nun benutzte wohl Siricius, als nach Ueberwindung des Maximus der Kaiser Theodosius im Sommer 389 seinen Triumph in Rom feierte, die Anwesenheit des Monarchen dazu, ein neues Gesetz gegen die „Manichäer“ zu erwirken, wie die Priscillianisten damals noch genannt wurden. Wenigstens erging damals die von den Kaisern Valentinian II., Theodosius, Arcadius (unter dem 19. Juni 389) an den Stadtpräfekten Albinus erlassene Verfügung, dass aller Orten, besonders aber von Rom die Manichäer vertrieben werden sollten, und dass nicht einmal ihre testamentarischen Dispositionen als rechtskräftig zu gelten hätten [1]).

Diese kaiserliche Massregel wird ihren Erfolg nicht verfehlt und die römische Kirche von den Priscillianisten gereinigt haben. Aber schon stand ein neuer Kampf bevor, in welchem Siricius und seine Gegner sich gegenseitig des Manichäismus beschuldigten.

Bald sollte nämlich der sehr ascetisch gesinnte und die Anerkennung jungfräulicher Reinheit bis zu halbmanichäischer Herabwürdigung der Ehe steigernde Siricius Gelegenheit erhalten, in seiner eigenen Kirche gegen das entgegengesetzte, durch mönchische Uebertreibungen hervorgerufene Extrem auftreten zu müssen. Ein Mönch (aus Mailand?) nämlich, Jovinian kam nach Rom, um dort Anhänger für seine Lehre von der Gleichheit der durch die Taufe verliehenen Gnade, von dem die Unterschiede in den guten Werken ausschliessenden gleichen Werth des christlichen Lebens, sowie von der Gleichheit jenseitiger Belohnung und Strafe, insbesondere aber für seine Verwerfung

---

1) Cod. Theod. XVI, 5, 18.

der Fasten und der Bevorzugung des jungfräulichen Standes vor dem Ehestande zu gewinnen. Siricius hielt mit seinem Klerus eine Synode gegen ihn, worauf er nach Mailand zu dem Kaiser Theodosius flüchtete. Da Theodosius nach der Besiegung des Maximus vom Spätsommer 388 bis zum Frühsommer 389 in Mailand, dann aus Anlass seines Triumphes bis zum Herbst 389 in Rom, und dann wieder in Mailand weilte, um Ende November 391 nach Konstantinopel zurückzukehren, werden wir jene römische Synode wohl erst in das Jahr 390 zu versetzen haben.

In dem den auswärtigen Bischöfen überschickten Synodalschreiben[1]) klagt Siricius, dass auf Antrieb des Teufels wieder verderbliche Lehren verbreitet würden. Wenn der Herr die Stricke nicht zerrissen hätte, würden Viele verführt worden sein. Er theile dies den Bischöfen mit, auf dass sie sich vor jenen verdorbenen Menschen hüteten. Unter dem anmasslichen Vorgeben eines „feinern Christenthums" suchten sie betrügerischer Weise ihre Irrlehren einzuführen[2]). Seit der Apostel Zeit seien schon viele Häresien in der Kirche aufgetaucht, aber noch nie hätten solche „Hunde" die Kirche mit ihrem Bellen belästigt, wie diese Jünger des Teufels. Denn während die andern Häretiker in einzelnen Stücken geirrt, hätten diese, den ganzen Inhalt der h. Schrift verdrehend, durch verlockende und heuchlerische Worte viele Christen verführt, gleissnerisch ihr Gift verbergend. Aber dann entdeckt, hätten sie in verzweiflungsvoller Wuth ihre Blasphemien durch Schriften veröffentlicht zur Freude der Heiden. Vornehme und fromme Christen [unter denen sich Pammachius der Freund des Hieronymus, befand] hätten ihm von dem grauenhaften Schriftstück Mittheilung gemacht, damit es durch priesterliches Urtheil als dem göttlichen Gesetz zuwider verdammt werde. Die Ehe, bei deren Abschliessung der Priester sogar mitwirke, sei nicht zu verachten, aber die gottgeweihten Jungfrauen, welche die Ehe erzeuge, seien grösserer Ehre werth. Mit seinem versammelten Presbyterium habe er die in Rede stehenden Lehren als dem

---

1) Bei Coustant p. 663.

2) So fassen wir die freilich kritisch nicht ganz sicher gestellten Worte: qui subtiliter Christianos sese jactant, ut sub velamento pii nominis gradientes rel.

christlichen Gesetz zuwider erkannt. Es sei die übereinstimmende Meinung ihrer aller, der Priester, Diakonen und des ganzen Klerus gewesen, dass Jovinian, Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Plotinus, Martianus, Januarius und Ingeniosus, die Führer der Häresie und Gotteslästerung, kraft göttlicher Sentenz und ihres Urtheils für immer verdammt und aus der Kirche ausgeschlossen würden. Zur Nachachtung dieses übersende er vorstehenden Brief durch die Brüder und Mitpriester Crescens, Leopardus und Alexander.

Weil Jovinian, von Rom vertrieben, in Mailand seine Zuflucht suchte, beschäftigte sich aus Anlass der römischen Verurtheilung sofort, noch während der Anwesenheit der Presbyter, welche das römische Synodalschreiben überbracht hatten, auch eine Mailänder Synode unter dem Vorsitze des h. Ambrosius mit jenen Irrlehrern und richtete ein ausführliches Schreiben an Siricius [1]). „An den geliebtesten Herrn Bruder Siricius Ambrosius, Sabinus, Bassianus und die Uebrigen.“ Sie loben ihn, dass er sorgfältig die ihm anvertraute Thüre und den Schafstall Christi bewache, werth, dass die Schafe des Herrn ihm folgten. Weil er die Schäflein Christi kenne, werde es ihm leicht, die Wölfe zu entdecken und abzuwehren. Es sei ein „wildes Geheul“, die Virginität nicht höher zu achten als den Ehestand, und überhaupt die verschiedenen Grade des Verdienstes und der Belohnung zu leugnen. Sie bestritten nicht, dass Christus die Ehe geheiligt habe. Aber eher werde man geboren, als in der Ehe Eins mit dem Weibe. Das Geheimniss der göttlichen Schöpfung sei weit vorzüglicher, als das Heilmittel wider die menschliche Schwäche. Mit Recht werde ein gutes Weib gelobt, aber eine fromme Jungfrau verdiene den Vorzug. Die Ehe sei gut wegen der Fortpflanzung, die Jungfrauschaft besser wegen der himmlischen Verdienste. Durch eine Jungfrau [Maria] sei das Heil gekommen, und Christus selbst habe die Virginität gewählt. In wahnsinniger Weise leugneten jene, dass Christus aus einer Jungfrau geboren worden. Aber, um uns zu erlösen, sei er als Gott auf ausserordentliche Weise durch die Geburt

---

1) Bei Coustant l. c. und in der Briefsammlung des Ambrosius ep. 42.

der unbefleckten Jungfrau Mensch geworden. Auch sagten sie irrig, sie habe zwar als Jungfrau empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren. Wenn sie den Lehren der Priester nicht glauben wollten, so sollten sie den Worten Christi und den Mahnungen der Engel folgen: „bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Luk. 1, 37), dem Glaubensbekenntniss der Apostel, welches die römische Kirche immer unverletzt bewahre. Es stehe auch geschrieben (Is. 7, 14): „Siehe die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären.“ Maria sei auch die geschlossene Pforte, durch welche der Gott Israels hindurchgehen sollte, bei Ezech. 44, 1 f. Was Unglaubliches daran sei, da auch der Fels Wasser von sich gegeben, die Wogen des Meeres wie eine Mauer sich aufgerichtet hätten, ein Mensch über das Wasser gegangen? Natürlich verachteten jene Irrlehrer auch den Wittwenstand, weil die Wittwen viel fasteten, was jene bedauerten auch einst gethan zu haben, und wofür sie sich jetzt durch tägliche Gastmähler und ein ausschweifendes Leben schadlos hielten. Den h. Paulus gäben sie für den Lehrer der Ausschweifung aus, der seinen Leib gezüchtigt und in Botmässigkeit gebracht und viel gefastet habe nach seinen eigenen Mittheilungen. Das Fasten werde auch schon im A. B. empfohlen. Wenn Adam gefastet hätte, wäre er nicht nackt befunden worden. Für ihren Irrglauben hätten jene den verdienten Lohn bereits erhalten. Sie seien nach Mailand gekommen, nur um auch dort verdammt zu werden. Sie seien in Wahrheit Manichäer, weil nach ihrer Irrlehre die Weissagung des Propheten vom Geborenwerden des Messias aus der Jungfrau sich nicht erfüllt habe, er also nicht im Fleische erschienen sei. Darum hafte ihnen die Gottlosigkeit der Manichäer an, wesshalb auch der Kaiser sie verabscheut, und Alle, welche sie (in Mailand) gesehen, wie Gift geflohen hätten. Dies könnten die römischen Gesandten Crescens, Leopardus und Alexander bezeugen, welche sie, durch den Abscheu Aller verurtheilt, auch aus Mailand verjagt hätten. Jovinian und seine (von Siricius genannten) Genossen seien so auch von ihnen gemäss des Siricius Urtheil verdammt worden.

Abgesehen von den Ausführungen über Ehe und Virginität ist am bemerkenswerthesten in diesem Synodalschreiben, dass die römischen Ansprüche von den oberitalienischen Bischöfen,

welche freilich auch mit dem römischen in weit näherer Verbindung standen, als etwa die afrikanischen, gallischen oder spanischen, wenigstens im Allgemeinen anerkannt werden. Ambrosius und seine Collegen loben den Bischof von Rom wegen seiner grossen Wachsamkeit über die Heerde Christi, erkennen ihm also wohl das Oberhirtenamt über die ganze Kirche zu. Gleichwohl nennen sie Siricius noch der alten Sitte gemäss ihren „Bruder“, wie ja überhaupt damals ein besonderer päpstlicher Titel noch nicht existirte. Wenn sie ferner sagen, sie hätten Jovinian gemäss dem Urtheile des Siricius verdammt, so schliesst dies die Selbständigkeit ihres eigenen Urtheiles nicht aus, sondern constatirt nur die Uebereinstimmung der mailänder mit der römischen Sentenz.

Hieronymus empfand es wie eine persönliche Genugthuung, dass, nachdem er, in Rom unhaltbar geworden, hatte weichen müssen und zwar besonders wegen seines sittenrichterlichen Eifers und seiner Beförderung des Mönchthums, ein Mann wie Jovinian seine die ganze kirchliche Ascese negirenden Grundsätze in Mitten der römischen Kirche mit grossem Erfolg aufpflanzen konnte. Darin fand er den besten Beweis für die Richtigkeit seiner Schilderung wie für die Dringlichkeit seiner unliebsamen Mahnungen. Mit einer Art Schadenfreude schreibt er darum, in seiner Abwesenheit habe Jovinian den römischen Glauben in Verwirrung gebracht[1]); als wollte er sagen: wenn man mich in Rom länger geduldet hätte, wäre es dahin nicht gekommen. Und pathetisch redet er in seiner 392 oder 393 verfassten Streitschrift wider Jovinian (II, 38) die Stadt Rom an: „Zu dir will ich reden, die du vermittelst des Bekenntnisses Christi die auf deine Stirne geschriebene Blasphemie getilgt hast. Mächtige Stadt, Herrin des Erdkreises, Stadt vom Apostel belobt (Röm. 1, 8), verstehe deinen Namen. Rom bedeutet im Griechischen Stärke, im Hebräischen Hoheit. Bewahre, was dein Name besagt. Die Tugend möge dich erheben, nicht die Lust dich erniedrigen. Dem Fluche, den der Erlöser dir angedroht hat (Apok. c. 17 sq.), kannst du entgehen durch die Busse nach dem Beispiel der Niniviten. Hüte dich vor dem Namen Jovinians,

---

1) adv. Pelag. prol. n. 2.

der von einem Götzen [Jupiter] abgeleitet ist. Verödet steht das Capitol, die Tempel des Jupiter und die Ceremonien sind in Verfall. Warum sollen sein Name und seine Laster bei dir noch lebendig sein? Noch unter den Königen und unter Numa Pompilius nahmen deine Vorfahren leichter die Gewissenhaftigkeit des Pythagoras an, als unter den Consuln die Zügellosigkeit Epikurs.“

Die Spuren der Wirksamkeit Jovinians, welche auch in dem römischen Synodalschreiben als eine recht verderbliche beklagt wird, waren also nicht sofort in Rom verwischt[1]). Und wenn auch der Vergleich Roms mit Ninive in der angeführten Stelle aus Hieronymus etwas auf Rechnung ihrer oratorischen Haltung zu setzen ist, so beweist doch die Thatsache, dass die ein lockeres, weltliches Leben befördernden Lehren Jovinians in Rom so rasch und so vielfach Beifall fanden, wie sehr dieselben den Neigungen vieler römischen Christen entgegenkamen. Es ist darum auch nicht zu verwundern, dass selbst die Freunde des Hieronymus in Rom über die zum Theil leidenschaftlich gehaltene und an dem Fehler polemischer und rhetorischer Uebertreibungen leidende Streitschrift wider Jovinian förmlich betroffen wurden. Pammachius suchte dieselbe in Rom zu unterdrücken, und der römische Presbyter Domnio zog die extremsten Stellen aus, um mit Pammachius von dem übereifrigen Verfasser eine mildernde Erklärung oder Zurücknahme derselben zu erwirken. Hieronymus sandte dagegen eine Vertheidigungsschrift für seine Bücher gegen Jovinian (ep. 48) an Pammachius

---

1) Der Cod. Theodos. XVI, 5, 53 enthält eine Verfügung der Kaiser Honorius und Theodosius vom 6. März 412, wonach Jovian, der vor der Stadt Rom sacrilegische Zusammenkünfte halte, gegeisselt und dann nach der Insel Boa deportirt werden sollte. Früher schloss man, wie Bower I, 374, hieraus, dass Jovinian sich später wieder in der Nähe von Rom aufgehalten habe. Aber nach Hieron. adv. Vigil. c. 1 war er 406 schon todt. Wenn jene Verfügung also wirklich ächt ist, was in neuerer Zeit bezweifelt wird (vgl. Zöckler Hieronymus S. 198), muss dort von einem andern uns sonst nicht bekannten Manne die Rede sein. Wir machen darauf aufmerksam, dass in dem aus dem 6. Jahrh. stammenden Constitutum Silvestri von einem römischen Ketzer Jovian gesprochen wird.

nach Rom und richtete in einem Briefe an Domnio (ep. 50) neue Angriffe gegen einen (ungenannten) Mönch, der in Rom besonders gegen jene Streitschrift geeifert hatte.

Wenn auch Siricius den Vorrang seines Stuhles im Sinne einer Oberaufsicht über alle Kirchen auffasste, so hütete er sich doch, in wesentlichen Stücken die bestehende Verfassung und Ordnung der kirchlichen Hierarchie zu durchbrechen. Dies bewies er im J. 392, als er das Ersuchen des Anysius von Thessalonich und der übrigen Illyrischen Bischöfe, über den Bischof Bonosus [von Sardika] sein Urtheil abzugeben, von sich wies. Er habe, schreibt er ihnen[1]), ihren Brief empfangen, durch den sie ihn um der Wahrheit willen oder aus Bescheidenheit um seine Meinung über Bonosus angingen. Aber da das Concil von Capua [391] entschieden habe, dass über Bonosus und seine Ankläger die Nachbarbischöfe richten sollten, vorzüglich die Macedonischen mit dem Bischofe von Thessalonich, so bemerke er, dass ihm der Urtheilsspruch nicht zustehe. Wenn jene Synode noch tagte, würde er eine Entscheidung treffen können. Da sie (die Illyrischen Bischöfe) aber den Auftrag zu entscheiden übernommen hätten, sei es ihre Sache, ein Urtheil zu fällen, und weder Klägern noch Angeklagten zu vergönnen, dass sie sich aus der Sache herauszögen. Sie seien dadurch, dass die Synode sie zu Richtern ernannt, an die Stelle der Synode selbst getreten. Nachdem sie ihn suspendirt, habe Bonosus bei Ambrosius angefragt, ob er nicht trotzdem mit Gewalt sich Zugang zu der Kirche verschaffen solle. Dieser aber habe ihm davon abgerathen und zur Bescheidenheit, Geduld und Fügsamkeit ermahnt, damit sie zu Folge des Auftrages der Synode der Gerechtigkeit gemäss entscheiden könnten. Die Hauptsache sei also, dass die entschieden, denen das Richteramt übertragen worden, denn sie entschieden an Stelle der ganzen Synode; er aber könne nicht gleichsam im Namen der Synode urtheilen. Freilich könne er nicht leugnen, dass Bonosus wegen seiner Lehre über die Kinder Maria's mit Recht getadelt worden sei, und sie vor der Behauptung sich entsetzten, dass Maria nach Christus noch andere Kinder geboren habe. Die Behauptung

1) Bei Coustant p. 679.

komme der jüdischen gleich, Christus habe nicht von einer Jungfrau geboren werden können. Dass Maria keine Kinder gehabt habe, gehe auch daraus hervor, dass Jesus am Kreuze sie dem Johannes als Mutter übergeben. Und wenn sie mit Joseph in der gewöhnlichen Weise verheirathet gewesen, hätte ja Johannes durch ihre Aufnahme in sein Haus eine Ehescheidung herbeigeführt. Er habe, so schliesst Siricius, Notiz davon genommen, dass dem Bruder und Mitbischof Bassus Senecio zur Verwaltung der Kirche [von Sardika] beigegeben worden, und von dem Uebrigen, worüber er die Norm ihres Urtheiles erwarte.

Die Angelegenheit des Bonosus scheint hiernach nicht ganz einfach und klar gewesen zu sein. Was offen zu Tage lag und sicher verwerflich erschien, war seine der kirchlichen Ueberlieferung widersprechende Lehre über Maria. Darum zögert auch Siricius nicht, sich gegen diese in unumwundener Weise auszusprechen. Im Uebrigen aber enthält er sich des Urtheils, auf die Synode von Capua verweisend, welche die Bischöfe Illyriens zu Richtern bestellt, nach dem alten Kanon und Usus, dass jeder kirchliche Streit zunächst an Ort und Stelle untersucht und geschlichtet werden solle. Die Erwähnung der „Ankläger", welche ebenso wenig wie der Verklagte nach der Weisung des Siricius der Untersuchung „entschlüpfen" dürften, zeigt wohl, dass es sich um verwickelte Fragen handelte, über die aus der Ferne nicht so leicht geurtheilt werden konnte. Darum lehnte der römische Bischof das Urtheil ab und erwartete das des Illyrischen Episkopates als des von der Synode von Capua bestellten kirchlichen Gerichtshofes. Anysius und seine Collegen hatten sich aber wohl desshalb nach Rom gewandt, weil sie sich ihrem Collegen Bonosus gegenüber nicht stark genug fühlten. Hatte er sich doch schon gegen ihr Suspensionsedict, wonach er als Angeklagter sich der bischöflichen Amtsführung vorläufig enthalten sollte, aufgelehnt und den freilich vergeblichen Versuch gemacht, diese Auflehnung mit einem Gutachten des Ambrosius zu begründen. Unter solchen Umständen wäre es den Illyrischen Bischöfen erwünscht gewesen, statt ihrer den Bischof von Rom auf dem Richterstuhl zu sehen. Aber dieser zeigte keine Lust, um jene Streitigkeiten sich zu kümmern.

Wo aber Siricius das Ansehen des apostolischen Stuhles ungefährdet geltend machen konnte, da versäumte er die Gelegenheit nicht. So haben wir denn noch ein umfangreiches Rescript von ihm zu verzeichnen, durch welches er eine Reihe von Anfragen des Gallischen Episkopates beantwortete[1]). Dasselbe beginnt mit einer Ermahnung, Unbekanntes und Schwieriges in Sachen der Religion durch fleissige Forschung zu ergründen und namentlich durch Gebet dessen Kenntniss von Gott zu erflehen. Er wisse wohl, dass viele Bischöfe in verschiedenen Kirchen die Ueberlieferungen der Väter hätten ändern wollen und so in Häresien gefallen seien. Nun, da sie von dem apostolischen Stuhl zur Befestigung des Glaubens die Beantwortung mehrer Fragen wünschten, wolle er mit Hülfe der göttlichen Gnade, wenn auch in mittelmässiger Form, so doch mit mächtigem Inhalt ihrem Wunsche entgegenkommen, um alle Verschiedenheit zu entfernen. Was die Frage wegen der gottgeweihten Jungfrauen betreffe, so habe eine solche, wenn sie aus der Hand des Priesters den Schleier bereits empfangen, und nachher entweder sich fleischlich versündigt oder ein scheinbar eheliches, in der That aber ehebrecherisches Bündniss eingegangen, viele Jahre hindurch zu büssen und könne nur zur Verzeihung gelangen, wenn sie würdige Früchte der Busse hervorgebracht. Auch die Jungfrauen, welche zwar den Schleier noch nicht empfangen, aber den Vorsatz gefasst hätten, sich Gott zu weihen, und dann, entweder geraubt, oder freiwillig sich mit einem Manne verbänden, müssten Busse thun, weil sie sich gegen das alttestamentliche Gesetz versündigten. Dieses schreibe für solche die Steinigung vor; aber nach Abschaffung dieser Strafe seien sie geistig zu bestrafen durch das Verbot des Eintrittes in die Kirche. Nur wenn die Geraubte ihren aufrichtigen Widerstand an den Tag gelegt, sei sie von Schuld frei.

Ueber die Priester und die an ihr sittliches Verhalten gestellten Anforderungen sei schon wiederholt in verschiedenen Kirchen die Rede gewesen. Bischöfe, Priester und Diakonen, welche bei dem göttlichen Opfer betheiligt seien, durch deren

---

1) Ep. 10 bei Coustant l. c., wo auch gegen Sirmond und Labbé gezeigt ist, dass das Rescript nicht Innocenz, sondern Siricius angehört.

Hände die Taufe ertheilt und der Leib Christi gemacht werde, müssten nach der h. Schrift und den Bestimmungen der Väter durchaus keusch sein. Mit welcher Stirne könne der Bischof oder Priester Wittwen und Jungfrauen zur Enthaltsamkeit, Verheirathete zu keuschem Eheleben ermahnen, wenn er selbst mehr sich bemühe, der Welt, als Gott Kinder zu zeugen? Sollte der den Priestern und Leviten den fleischlichen Umgang gestatten, der lehre: sorget nicht für das Fleisch in Lüsten (Röm. 13, 14), und: ich wollte, ihr wäret alle wie ich (1. Kor. 7, 7)? Jenen drei Ordines, die in der Schrift vorkämen, sei also die Bewahrung der Reinheit vorgeschrieben. Zum Taufen oder zur Darbringung des Opfers müssten sie stets bereit sein, und ein Unreiner werde doch wohl nicht wagen wollen, das Heilige zu beflecken. Darum hätten auch die alttestamentlichen Priester, um rein zu sein, ihr Dienstjahr ganz im Tempel zugebracht und sich von ihrer Familie fern gehalten. Selbst die Götzendiener, welche den Dämonen opferten, legten sich geschlechtliche Enthaltsamkeit und Fasten auf. Wenn die (geschlechtliche) Vermischung eine Verunreinigung sei, so müsse der Priester für seinen himmlischen Dienst, da er Fürbitte einlegen wolle für die Sünden Anderer, sich wohl vorbereiten, damit er nicht selbst unwürdig befunden werde. Selbst den Laien sei ja vorgeschrieben, sich zeitweise zu enthalten, um dem Gebete obzuliegen (1. Kor. 7, 5). Bischöfe, Priester und Diakonen könnten doch nicht den Zöllnern beigesellt werden. Darum ermahne er, dass solchen befleckten und ungläubigen Menschen, deren Leib durch Schmutz und Unenthaltsamkeit verunreinigt sei, das Geheimniss Gottes nicht anvertraut werde, aus Ehrfurcht gegen die Religion. Fleisch und Blut, heisse es (1. Kor. 15, 50), würden das Reich Gottes nicht besitzen, noch das Verderben die Unverweslichkeit. Und nun wolle der Priester und Diakon sich nach Art der Thiere dem Verderben unterwerfen.

Wer als Christ sich weltlicher Beschäftigung (militia saecularis) gewidmet, dessen Wandel sei nicht bewährt. Denn man könne nicht wissen, ob er nicht Schauspielen angewohnt oder Bestechungen angenommen habe. Die römische Kirche beobachte die Sitte, dass ein als Kind Getaufter, der die Reinheit des Leibes bewahrt, in den Klerus aufgenommen werden könne.

Desgleichen, wenn Jemand in höherm Alter getauft worden, keusch geblieben, nur einmal geheirathet und auch sonst kein Verbrechen begangen habe. Aber wer durch fleischliche Vergehungen die Taufgeheimnisse (aquae sacramenta) an sich verdorben habe, wenn er auch nach der Hurerei geheirathet, wie könne der dem Dienst zur Nachlassung der Sünden [der Taufhandlung] assistiren? Solche möchten Diener oder Priester nicht Christi, sondern des Antichristes werden. Auch der Apostel verlange, dass der zu Weihende untadelhaft sei (1. Tim. 3, 2). Wie aber sei der untadelhaft, der das Taufsakrament nicht habe bewahren können? „O neue Anmassung! ruft er aus, dem ist das Priesterthum anvertraut, der bloss die Busse verdient, damit er durch langwierige Genugthuung die Beschmutzung der frühern Sündennachlassung [der Taufgnade] abwaschen könne."

Nach der Lehre der Apostel müssten die katholischen Bischöfe dasselbe Bekenntniss haben. Ein Glaube aber erfordere auch Eine Ueberlieferung, Eine Ueberlieferung Eine Disciplin in allen Kirchen. In den verschiedenen Gegenden seien Kirchen gegründet; aber durch die ganze Welt hin werde die Kirche wegen der Einheit des katholischen Glaubens Eine genannt. Zur Osterzeit pflegten der Priester und Diakon die Sündennachlassung zu spenden und selbst in Anwesenheit des Bischofes in den Taufbrunnen hinabzusteigen [um zu taufen]; sie functionirten, jedoch nur im Namen des Bischofes. Zu andern Zeiten aber, wann es wegen Krankheit nöthig werde, dürfe der Priester allein taufen, weil er auch das mit der Taufe verbundene Opfer darbringen dürfe, nicht aber der Diakon. Wenn ein solcher es sich einmal herausgenommen, werde er nur durch die Nothwendigkeit entschuldigt. Was das Exorcistenöl anlange, so genüge es, dass bei der dritten Abfrage es den Täuflingen einmal gespendet werde; denn auch das Chrisma theile, über das Haupt ausgegossen, dem ganzen Körper seine Gnade mit.

Den betreffend, der die Schwester seiner Frau geheirathet, so stehe im A. T., dass ein Mann die Frau seines Bruders heirathen müsse, wenn Letzterer ohne Kinder gestorben sei. Das Gesetz (3. Mos. 18, 18) verfluche aber den, der mit der Schwester seiner Frau Umgang gehabt[1]). Wenn die Patriarchen mehre

---

1) Dass die alttest. Stelle von dem unerlaubten Umgang mit der

Frauen und Concubinen gehabt, so gestatte dies das N. T. nicht mehr, in welchem höhere Anforderungen an die Sittenreinheit gestellt würden. In Betreff dessen, der seines Oheims Frau geheirathet, so dürfe man des Oheims Tochter nicht heirathen, geschweige also dessen Frau [1]).

Die ein weltliches Amt übernommen hätten, könnten offenbar von Sünden nicht frei sein. Durch ungerechte Urtheile, oder Anwendung der Folter, oder Theilnahme an Lustbarkeiten hätten sie sich wieder mit dem befleckt, dem sie bei der Taufe entsagt. Sie sollten die bischöfliche Würde nicht ambitioniren, sondern Busse thun, und dann könnten sie nach einiger Zeit zum Altare zugelassen werden. Auf dem Concil von Nicäa hätten die versammelten Bischöfe unter dem Beistande des göttlichen Geistes, da sie das Glaubensbekenntniss befestigt, auch die apostolischen Ueberlieferungen zur Kenntniss Aller bringen wollen, unter anderm feststellend, dass kein Verschnittener Kleriker werden könne. Dann hätten sie auch verboten, dass nach der Taufe, nach der Sündennachlassung, wenn Jemand in weltlichen Aemtern (militia saecularis) gestanden oder am Purpur und den Fasces sich erfreut, er mit einer gewissen Ueberstürzung (aliqua irruptione) zum Priesterthum zugelassen werde. Denn nur durch Verdienste und die Beobachtung des Gesetzes könne man diese höchste Würde erlangen, nicht durch Geld oder die Gunst des Volkes. Nicht auf den Willen des Volkes, sondern auf die Vorschrift des Evangeliums komme es an. Wer aber gegen die apostolischen Kanones handle, der müsse im Falle der Hartnäckigkeit des Priesterthums entsetzt werden; wenn er sich bessere, sei nur seine Anmassung zu beseitigen, und er zur Gemeinschaft wieder zuzulassen.

Besonders sei bei den Ordinationen zu beachten, dass immer nur Kleriker zu Bischöfen geweiht würden. Schon der

---

Schwester der noch lebenden Frau redet, während es sich hier um die Verheirathung nach dem Tode der Frau handelt, ist schon oft bemerkt worden, zuletzt von Löning Gesch. des deutschen Kirchenrechts Strassburg 1878. II, 546.

1) Dieser Absatz (n. 14 init.) ist nur durch ein Versehen im Texte hinter den über die Ordinanden gesetzt worden. Er gehört offenbar an den Schluss von n. 12.

Apostel Paulus habe untersagt, Neophyten zu weihen oder schnell Jemanden die Hände aufzulegen. Ebenso hätten die Väter geboten, die von einer Kirche zur andern übergingen, wie Ehebrecher anzusehen, und solche Bischöfe abzusetzen. Oft schon sei synodaliter festgestellt worden, dass von ihrem Bischofe abgesetzte Kleriker in einer andern Kirche nicht einmal als Laien zur Gemeinschaft zugelassen werden dürften, selbst wenn sie unschuldig seien. Wenn Jemand dem zuwider solche dennoch aufnehme oder befördere, so betheilige er sich an fremden Sünden. Der Bischof, welcher den Kleriker verurtheilt, habe das mit seinem Gewissen abzumachen, über sein Urtheil werde Gott richten. Wenn der abgesetzte Kleriker nicht bloss aufgenommen, sondern auch befördert werde, so werde dadurch sein Bischof wegen Ungerechtigkeit verurtheilt. Wer so handle, sei von der Gemeinschaft der Katholiken ausgeschlossen und könne mit dem apostolischen Stuhl nicht in Verbindung stehen. Auch sei es schwer sündlich und widerspreche der bischöflichen Selbstbeschränkung des apostolischen Stuhles (contra episcopalem moderationem sedis apostolicae), sein Gebiet zu überschreiten, und in fremden Gegenden Ordinationen vorzunehmen, während nach der Bestimmung des Concils von Nicäa der Metropolit mit seinen Nachbarbischöfen, wenigstens aber Drei den Bischof zu weihen hätten. Die weltlichen Gesetze beobachte man wegen der zeitlichen Strafe, vor der Höllenstrafe aber fürchte man sich nicht. Wer in einer fremden Kirchenprovinz eine Bischofsweihe vornehme, könne abgesetzt werden.

Ausserdem verlaute, dass Laien, welche rechtskräftig aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden, von einem fremden Bischofe geweiht worden seien. Dies sei der allerschlimmste Unfug. Die solches verübt, müssten es entweder wieder gut machen, indem sie die Ordinirten entfernten, oder ihre Namen seien ihm mitzutheilen, damit er wisse, von wessen Gemeinschaft er sich fern zu halten habe.

Siricius tritt auch in diesem Briefe nicht eigentlich als Gesetzgeber auf, sondern nur als Wächter und Anwalt der vorhandenen Kanones. Zum Theil dieselben Vorschriften sind es, die er hier in Erinnerung bringt, welche er auch in seiner Decretale an Himerius den spanischen Bischöfen eingeschärft hatte.

Auch begegnen uns wieder dieselben, theilweise recht unglücklichen Motivirungen. Alttestamentliche Gesetze und Institutionen überträgt er ohne Weiteres auf die christliche Zeit. Bei der Vertheidigung des Priestercölibates in der Form, wie er im Abendlande erst seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts bestand, und wie der Orient ihn nie gekannt hat, ergeht er sich in noch masslosern Ausdrücken als in jener Decretale an Himerius, den ehelichen Umgang geradezu als Schmutz, Unreinigkeit, Befleckung schildernd.

Bemerkenswerth ist auch, dass Siricius schon einen Kanon des Concils von Sardica (10 resp. 13) dem Concil von Nicäa zuschreibt. Jenes verordnete nämlich, dass wenn Jemand, der sich bis dahin weltlicher Beschäftigung hingegeben, zum Bischof postulirt werde, er erst lange Zeit sich bewähren müsse, ehe er geweiht werden dürfe. In den Nicänischen Kanones findet sich keine derartige Bestimmung; denn das Verbot (can. 2), Neophyten zu weihen, hat doch einen andern Inhalt[1]). Nun will aber auch Siricius, dass nicht mit einer gewissen Ueberstürzung ein weltlicher Beamter ordinirt werde, etwa weil das Volk ihn verlange, sondern höchstens nach einer längern Buss- und Probezeit. Wichtig wurde diese Verwechslung der Sardicensischen mit den Nicänischen Kanones darum, weil in der Folgezeit auch die Kanones über die Appellation an den römischen Bischof dem Concil von Nicäa zugeschrieben wurden, und so die von diesem vorausgesetzte und bestätigte Episkopalverfassung schon einiger Massen alterirt erschien. Jene Verwechslung, welche also unter Siricius bereits vorkam, war aus dem Grunde im Occident leicht möglich, weil dort die abendländische General-Synode von Sardica das Ansehen wie eine ökumenische genoss und wegen ihrer Bestätigung des Concils von Nicäa, welches fast ausschliesslich

1) Freilich sucht noch Löning Gesch. des deutschen Kirchenrechts I, 455 gegen Maassen Gesch. der Quellen des kan. Rechtes S. 52 ff. zu zeigen, dass der can. 2 des Concils von Nicäa hier gemeint sei. Der einzige Grund für diese Annahme liegt darin, dass die fragliche Verordnung mit der Bestimmung des can. 1 jenes Concils verbunden ist. Auf alle Fälle wäre dann aber der Nicänische Kanon nach der Erweiterung des Sardicensischen angeführt, ohne dass des letztern Concils als eines besondern gedacht würde.

aus Orientalen bestanden hatte, gleichsam als das abendländische Nicänum angesehen wurde. Ihre Kanones wurden darum den Nicänischen beigesellt, und sehr bald als Nicänische citirt. Wie massgebend aber diese Kirchengesetze auch für den römischen Bischof waren, erhellt aus seiner Erklärung, dass der apostolische Stuhl die „bischöfliche Selbstbeschränkung“ beobachte, wonach die Bischofsordinationen nur von dem zuständigen Metropoliten und den Nachbarbischöfen vorgenommen werden dürften. Ein willkürliches Eingreifen in die Verwaltung fremder Kirchen, der Gedanke an einen Universalepiskopat lag also damals dem römischen Bischof noch ganz ferne.

Noch mehr zeigt sich das an der Bestimmung, dass der Bischof für die Absetzung seiner Kleriker nur seinem Gewissen und Gott Rechenschaft schulde, und dass die von ihm Abgesetzten in andere Kirchen nicht aufgenommen werden dürften. Wie nahe hätte es gelegen, bei dieser Gelegenheit von der Appellation solcher Kleriker an ihn, den römischen Bischof zu reden, wenn solche dem damaligen Rechte gemäss gewesen wäre! Bald werden wir gerade diesem Anspruch des römischen Stuhles begegnen, der ihn in einen langwierigen Streit mit der eine solche Neuerung abweisenden afrikanischen Kirche verwickelte, wieder ein Beweis dafür, wie die „päpstlichen“ Prätensionen stufenweise ausgebildet wurden.

Das früher wiederholt erwähnte Schisma zu Antiochien dauerte noch immer fort. Wir hörten bereits, wie nach des Meletius Tode nicht der im Occident, namentlich von Damasus anerkannte Paulin nun auch im Orient der unbestrittene Bischof wurde, sondern Meletius an Flavian einen Nachfolger erhielt. Aehnlich beseitigte auch der Tod des Paulin (um 388) die Trennung nicht, indem nun dem Flavian Evagrius entgegengestellt wurde, der freilich nur bei Wenigen, im Occident aber gar keine Anerkennung fand. Der Kaiser Theodosius beschied Flavian zu sich nach Konstantinopel und befahl ihm, zu der Synode von Capua zu reisen, auf welcher der Streit endlich entschieden werden sollte. Flavian schützte den Winter vor, versprach, im kommenden Frühling die Reise auszuführen, und kehrte wieder nach Antiochien zurück. Die Synode von Capua (391) trug Bedenken, in Abwesenheit des Flavian die Sache zu regeln und

übertrug darum das Schiedsrichteramt dem Bischofe Theophilus von Alexandrien und den übrigen ägyptischen Bischöfen, welche unbetheiligt beiden Parteien gegenübergestanden hatten. Flavian wusste inzwischen von Theodosius eine neue Verfügung zu erwirken, wonach zu einer neuen Synode die Occidentalen sich im Orient einfinden sollten, und lehnte darum das alexandrinische Schiedsgericht ab. Ambrosius, dem Theophilus Mittheilung von seinem erfolglosen Bemühen, den Frieden herzustellen gemacht hatte, schlug vor, den römischen Bischof zu den Verhandlungen hinzuzuziehen und in Uebereinstimmung mit ihm vorzugehen. Wir glauben, schreibt er (ep. 56, 7)[1]), dass an unsern Bruder, den Bischof von Rom berichtet werden muss, weil wir voraussetzen, dass du das urtheilen wirst, was auch jener billigen muss. So werde, fährt er fort, der Friede gewahrt, wenn Theophilus feststelle, was mit der Gemeinschaft der Occidentalen übereinstimme, was die römische Kirche ohne Zweifel billige.

Wie der „bewundernswerthe“ Damasus, schreibt Theodoret (V, 23), so habe nun auch Siricius, ohne Zweifel von jenen Bischöfen darum ersucht, dem Kaiser vorgehalten, er unterdrücke zwar die Tyrannen; aber die Gesetze der Kirche lasse er ungestraft verletzen. Hierauf von Theodosius gedrängt, in Rom vor einer Synode sich zu stellen, erklärte Flavian, auf den Stuhl verzichten zu wollen, wenn es sich bloss um die hierarchische Frage handle. Nach dieser „hochherzigen“ Erklärung erkannte der Kaiser ihn ohne Weiteres als den rechtmässigen Bischof von Antiochien an.

Diese Anerkennung einerseits und die Hartnäckigkeit des Evagrius anderseits hielten nun den Frieden von der Kirche in Antiochien noch immer ferne. Als aber Evagrius gestorben war, wurde Flavian immer allgemeiner anerkannt. Der Kaiser drang

---

1) Wie zu Damasus, so stand Ambrosius auch zu Siricius in freundschaftlicher Beziehung. In seiner Briefsammlung (ep. 85. 86) finden sich zwei kleine Briefe „an Siricius“, der wohl kein Anderer als der römische Bischof war. In dem erstern dankt er Siricius für den ihm durch den Presbyter Syrus überschickten Brief. In dem andern erwähnt er ein dem Ueberbringer wieder mitgegebenes Antwortschreiben. In dieser Correspondenz scheint es sich weniger um kirchliche Geschäfte, als um freundschaftliche Mittheilungen gehandelt zu haben.

nun selbst bei den Occidentalen darauf, ihren Widerspruch gegen Flavian aufzugeben, welche indess erklärten, die Angelegenheit seinem Urtheil nicht unterbreiten zu können. Als 397 Chrysostomus, der von Flavian die Priesterweihe empfangen, den Stuhl von Konstantinopel bestiegen hatte, gewann er seinen Consecrator, den Theophilus von Alexandrien für die Anerkennung Flavians und bat ihn, dieselbe auch bei dem Bischofe von Rom durchzusetzen. So kam die Abordnung einer Gesandtschaft zu Stande, an deren Spitze der angesehene Bischof Acacius von Beröa und der alexandrinische Presbyter Isidor standen, welche dem Siricius Mittheilung von der Weihe des Chrysostomus machten und baten, die Schuld Flavians zu vergessen und um der kirchlichen Einheit willen ihn als den rechtmässigen Bischof Antiochiens anzuerkennen. Siricius gab seine Zustimmung, und so wurden denn Flavian nach diesem langwierigen Streite durch die angesehensten Bischöfe der Kirche, die von Rom, Konstantinopel, Alexandrien seine Rechte garantirt[1]).

In den letzten Jahren seines Lebens sollte Siricius noch in die Fehde verwickelt werden, welche schon seit einiger Zeit im Orient über die Rechtgläubigkeit des Origenes entbrannt war. Hier entstand sie um das J. 392 und löste die bis dahin zwischen Rufin und Hieronymus, den beiden gelehrten Einsiedlern Palästina's, gepflogene Freundschaft. Rufin blieb mit Leidenschaft dem Origenismus treu, während Hieronymus, Anfangs nur die Irrthümer des Origenes zugestehend, im Kampfe gegen dessen Vertheidiger sich immer mehr in leidenschaftlichen Eifer verlor. Sein Metropolit, Johannes von Jerusalem war entschiedener Origenist, sein Freund Epiphanius von der Insel Cypern ebenso entschiedener Gegner. Die zwischen beiden Bischöfen in Jerusalem vorgefallenen ärgerlichen Scenen veran-

1) Vgl. Socrat. H. E. V, 15. Sozom. H. E. VIII, 3. Theodor. H. E. V, 23. Wenn Sokrates statt Siricius den Damasus, und Theodoret den Innocenz als den röm. Bischof bezeichnet, der den Flavian anerkannte, so ist das irrig. Vgl. Walch Ketzerhistorie IV, 484. — Jene nach Rom geschickte Gesandtschaft wird noch erwähnt bei Pallad. Vita Chrys. c. 4. 6, wo Acacius von Beröa auch seinem Aeussern nach als sehr ehrwürdig geschildert wird. Selbst seine Nase, erzählt dort der römische Diakon Theodor, habe ganz lange graue Haare gehabt.

lassten auch Theophilus von Alexandrien, sich um die Streitfrage zu bekümmern. Dieser richtete um 396 einen Brief an Siricius, den Epiphanius des Antropomorphismus beschuldigend. Dann aber gelang es ihm in Jerusalem, vorläufig wenigstens, den Frieden wiederherzustellen (397).

Rom wurde eigentlich erst in den Streit gezogen, als 398 Rufin seine Freundin, die vornehme Römerin Melania, welche lange als Vorsteherin eines Frauenklosters in Palästina gelebt, nach Italien begleitete. In Rom ward er von einem gewissen Makarius veranlasst, die Apologie des Pamphilus und Eusebius für Origenes zu übersetzen. Dann liess er die Uebersetzung des Hauptwerkes (περὶ ἀρχῶν) des Origenes folgen, die anstössigen Stellen unterdrückend. Zugleich berief er sich in der Vorrede darauf, dass auch Hieronymus stets ein grosser Bewunderer und Vertheidiger des Origenes gewesen sei. Nun entstand in Rom eine grosse Aufregung. Zwei Parteien bildeten sich, für und wider die Origenisten. Namentlich die Berufung auf Hieronymus machte viel böses Blut. Hatte ja freilich dieser in Rom selbst Einzelnes von Origenes übersetzt, war schliesslich als Anhänger dieses vor mehr als einem Jahrhundert von einer römischen Synode verurtheilten Lehrers angefeindet worden und hatte sogar das schärfste Urtheil über diese römische Verdammung ausgesprochen. Die Erinnerung an diese frühere Stellung des Hieronymus musste jetzt, da er zu den Gegnern Rufins und der übrigen Origenisten zählte, für seine römischen Freunde recht empfindlich sein.

Marcella, Pammachius und Oceanus namentlich ergriffen Partei. Letztere übersandten Hieronymus die Arbeit Rufins und erbaten von ihm eine getreue Wiedergabe des Hauptwerkes des Origenes[1]). In jener Zeit, oder bald nachher (398 oder 399)

---

1) Hieronymus schreibt wohl (ep. 85, 3) etwas übertreibend, fast die ganze römische Gemeinde habe ihn dazu aufgefordert, weil Viele verführt worden seien, und adv. Rufin. III, 37 noch stärker: in Folge der Uebersetzung des Rufin sei in Rom alles drunter und drüber gegangen, und Alle hätten von ihm (Hieronymus) das Heilmittel erbeten; und wieder ibid. III, 21: Rufin nenne sich unschuldig, dessen Uebersetzung Rom erschüttert habe. — In welcher Weise die Parteien gegen einander stritten, möge unter andern die Aeusserung des Hieronymus (adv. Ruf. III, 18)

schickte Hieronymus auch eine höchst leidenschaftliche „Apologie gegen Johannes“ an Pammachius nach Rom, die aber, dem Angegriffenen zunächst wohl unbekannt bleibend, eine baldige Aussöhnung mit ihm nicht verhinderte. Rufin reiste in Folge jener Reibereien von Rom wieder ab, nachdem er zuvor noch in einem, wie es scheint, freundlichen Briefe an Hieronymus versucht hatte, diesen milder zu stimmen. Durch ein amtliches Schreiben des Siricius vermochte er sich darüber auszuweisen, dass er mit dem römischen Bischofe trotz seines Origenismus in Kirchengemeinschaft stehe[1]). Weniger glimpflich behandelten ihn des Hieronymus römische Freunde. Denn als dieser seinen Brief ebenso freundlich beantwortete und seine Berufung auf ihn nur schonend rügte (ep. 81), sorgten sie, dass das Schreiben nicht an seine Adresse gelangte. Später (412) liess Hieronymus sich bitterer aus. In dem Nekrologe, den er seiner Freundin Marcella schrieb (ep. 127), äussert er, damals sei der Origenismus auch nach Rom gedrungen, und hätten schmutzige Fusstapfen die reinste Quelle des römischen Glaubens mit Unflath vermischt. Marcella habe sich lange zurückgehalten; aber da sie gesehen, dass der von dem Apostel belobte römische Glaube in Vielen verletzt worden, so dass Priester, Mönche, besonders aber Laien der Häresie zugefallen, und die Einfältigkeit (simplicitas) des Bischofes (Siricius), der nach seinem Ingenium die Uebrigen beurtheilt, missbraucht worden sei, habe sie offen Widerstand geleistet, um Gott mehr zu gefallen, als den Menschen. Die Häretiker [Rufin und Genossen] hätten bei ihrer Abreise von Rom Gemeinschaftsbriefe von Siricius erlangt. Aber

---

zeigen, Rufin beklage sich, die Gegenpartei, des Hier. Schüler, hätten ihm in Rom bei Nacht seine Papiere gestohlen.

1) Mit Bezug auf Hieron. apol. adv. Ruf. III, 20: qui praecessoris eius (d. i. von Siricius) habeas testimonium, et rogantem Romam, ut eam illustrares praesentia tua, oppiduli tui amore contempseris nimmt nach Coustant Jaffé Regesta ad a. 398 an, Siricius habe den Rufin eingeladen, nach Rom zu kommen. Aber das testimonium des Siricius ist der bei seiner Abreise dem Rufin ausgestellte Gemeinschaftsbrief, worin vielleicht der Wunsch ausgesprochen war, Rufin möchte Rom länger durch seine Anwesenheit schmücken. Wahrscheinlicher aber wird die rogans Roma die römische Origenistenpartei gewesen sein.

bald nachher sei dessen Nachfolger Anastasius ganz anders gegen die Origenisten aufgetreten, besonders durch Marcella veranlasst, die durch Zeugen sowie durch die gefälschten Stellen des Werkes περὶ ἀρχῶν das Umsichgreifen des Origenismus in Rom nachgewiesen habe.

Siricius mit den Presbytern Ilicius, Leopardus und Maximus renovirte die Kirche der h. Pudenziana. Namentlich errichtete Ilicius an dieser Kirche neue weitläufige Bauten auf eigene Kosten[1]). Auch entstand nach den neuesten Katakombenforschungen zwischen 390 und 395 die Basilika der h. Petronilla in dem Cömeterium der Domitilla[2]).

Im J. 398 starb Siricius. Als sein Todestag wird der 26. November angegeben[3]).

XXXV

Anastasius im Kampfe gegen Origenisten und Donatisten.

Ende desselben Jahres begann Anastasius seine nur ein Triennium währende Wirksamkeit als Bischof von Rom.

Paulin von Nola, der 393 in Barcelona die Priesterweihe empfangen, also in einer ihm fremden Kirche, in welcher er auch nicht zu verbleiben gedachte, hatte auf diese Weise gegen die von Siricius in Erinnerung gebrachten Kirchengesetze verstossen und erfreute sich, wie es scheint, in Folge davon nicht der Gunst dieses römischen Bischofes. Auch mag Neid über das grosse Ansehen des ungesetzlich geweihten fremden Presbyters die römische Geistlichkeit gegen ihn aufgebracht haben. Wie es hervorragenden Menschen leicht zu ergehen pflegt, fand er nämlich in Rom sowohl das ehrerbietigste Entgegenkommen, als die heftigste Befehdung. „Endlich, schreibt er selbst (ep. 5, 13), erstickte unsere Abreise von Rom den Brand der eifersüchtigen Geistlichen, und alle Bosheit daselbst schloss ihren Mund, weil wegen unserer Entfernung von dort die Flamme des Hasses,

---

1) De Rossi Bullett. 1867, p. 50 sqq.

2) De Rossi Bullett. 1877, p. 129.

3) Erst das Papstbuch hat statt dieses Datums irrig den 22. Februar.

als ob sie keine Nahrung mehr besessen, erkaltete, und der Neid nicht mehr hervorzubrechen wagt, obgleich er noch immer mit den Zähnen knirscht, da er sich seiner eigenen Schlechtigkeit schämt und nichts mehr hat, woran er seine Fackel entzündet.“ Aber, fährt er dann fort, gegen den Hass des römischen Klerus habe Gott ihn geschützt. Von denen, die ihn „gehasst und von der Gemeinschaft mit ihrer Heiligkeit, wie es heisse, fern gehalten“, sei kaum etwas zu seinen Ohren gedrungen. Wie wenig Schaden ihm „die stolze Absonderung des Papstes von Rom“ (Urbici papae superba discretio) gebracht, sei bekannt. Mönche, Bischöfe, Kleriker, selbst Weltliche in grosser Zahl hätten ihn mit der grössten Zuvorkommenheit ausgezeichnet. Und ep. 3, 3 gedenkt er besonders des römischen Presbyters Domnio, der ihn durch Leihen von Büchern freundlichst unterstützt habe.

Nun, nach des ihm feindlich gesinnten Siricius Tode wandte sich Paulin nach Rom und wurde dann von dem neuen Bischofe nicht bloss freundlich, sondern selbst mit besonderer Auszeichnung behandelt. An Delphin, den Bischof von Bordeaux, von dem er die Taufe empfangen, schreibt er (ep. 20, n. 2), sein (Delphins) „Bruder“, Anastasius, „der Papst von Rom“ liebe ihn (Paulin) sehr. Sobald es ihm möglich geworden, habe er nicht bloss von ihm (Paulin) Beweise der Liebe entgegengenommen, sondern auch sich beeilt, solche ihm entgegen zu bringen. Gleich nach seiner Weihe habe Anastasius über ihn freundliche Briefe an die Bischöfe Campaniens gerichtet, voll von Religion, Frömmigkeit und Friede. Als er dann zum Feste Peter und Paul nach Rom gekommen (399), sei er von Anastasius freundlich und ehrenvoll empfangen worden. Einige Zeit nachher habe Anastasius ihn zur Jahresfeier seiner Erhebung eingeladen, eine Ehre, die sonst nur Bischöfen widerfahre. Sein Ausbleiben habe er ihm nicht verübelt, sondern mit väterlichem Herzen seine schriftliche Gratulation als einen Ersatz für den gewünschten Besuch betrachtet. Wenn er, wie er zu thun pflege, zur Festzeit [Peter und Paul] wieder nach Rom gehe, hoffe er dem Delphinus Briefe mitzubringen, in denen er von Anastasius auch an ihn empfohlen werde.

Der neue Bischof von Rom scheint also mit Paulin, einem

reichen und vornehmen Manne, der es vor dem Empfange der Taufe sogar bis zum Consulat gebracht haben soll, eine Ausnahme gemacht zu haben, während Siricius auch ihm gegenüber rücksichtslos auf der Durchführung der Kanones über die Ordination bestanden hatte.

Auch in einer weit wichtigern, weil prinzipiellen, selbst dogmatischen Frage setzte sich Anastasius in Widerspruch zu seinem Vorgänger, wir meinen in der Beurtheilung Rufins und der Origenisten. Mit dem für ihn wichtigen Empfehlungsschreiben des Siricius hatte sich Rufin 398 von Rom in seine Vaterstadt Aquileja begeben. Von hier aus sah er sich nach zwei Jahren veranlasst, dem neuen Bischofe von Rom eine Vertheidigungsschrift zu übersenden, weil es der Partei des Hieronymus gelungen war, jenen auf ihre Seite zu ziehen. Er habe gehört, schreibt er, dass Einige, welche bei Sr. Heiligkeit dogmatische und andere Fragen in Anregung brächten, auch seinen Namen in die Debatte zögen. Se. Heiligkeit aber, von Kindheit auf nach den Regeln der kirchlichen Ueberlieferung unterrichtet, habe den Verleumdern kein Gehör geschenkt. Weil er erst nach dreissigjähriger Abwesenheit seine Eltern besucht und sie so rasch nicht habe verlassen können, ausserdem auch die weite Reise ihn zu sehr angegriffen, um sie jetzt schon wieder zu unternehmen, wolle er sich schriftlich verantworten. Nicht etwa um „dem h. Geiste des Anastasius, welcher wie ein Heiligthum Gottes nichts Unrechtes zulasse", allen Verdacht zu benehmen, sondern um ihm „in seinem Bekenntniss einen Stock zu überreichen, mit welchem er seine etwa gegen ihn bellenden Nebenbuhler abwehren könne" Obgleich sein Glaube zur Zeit der Verfolgung durch die Häretiker in Alexandrien in Gefängniss und Verbannung sich bewährt habe, wolle er doch mit seinem Bekenntniss nicht zurückhalten. Nach einer kurzen Darlegung der Lehre von der Trinität und Erlösung fährt er dann fort, er glaube nicht, wie er verleumdet werde, dass ein anderes Fleisch auferstehen werde, als das gegenwärtige, der ganze Körper mit allen seinen Gliedern und Theilen, nur ohne Verweslichkeit. Diese Lehre sei ihm bei der Taufe zu Aquileja mitgetheilt worden, und er glaube, dass dies auch die Lehre des apostolischen Stuhles sei. Beim Gerichte würden die Bösen

mit dem Teufel und seinen Engeln der ewigen Strafe überantwortet. Wenn Jemand die ewige Bestrafung des Teufels leugne, werde er selbst Theil daran haben. Wie er höre, habe man auch Fragen über die Seele aufgeworfen. Ob man darauf eingehen solle, möge Anastasius selbst beurtheilen. Was ihn betreffe, so habe er bei vielen Schriftstellern gefunden, dass mit dem Körper auch die Seele durch den menschlichen Samen fortgepflanzt werde. Andere sagten, dass Gott täglich den im Mutterleibe gebildeten Körpern die Seelen anerschaffe, Andere, dass sie bei der Schöpfung zusammen erschaffen, jetzt den Leibern zugetheilt würden. Das sei die Meinung des Origenes und anderer Griechen. Er habe sich, offen gestanden, eine bestimmte Meinung darüber immer noch nicht gebildet, sondern stelle es Gott anheim, ob er einmal Jemanden das Richtige darüber offenbaren werde. Nur das wisse er, was die Kirche offenkundig lehre, dass Gott der Schöpfer der Seelen wie der Leiber sei. Wenn man ihn der auf Wunsch der Brüder vorgenommenen Uebersetzung einiger Werke des Origenes beschuldige, so geschehe das bloss aus Neid. Das an denselben Missliebige falle doch dem Verfasser, nicht dem Uebersetzer zur Last. Einiges habe er weggelassen, weil er vermuthe, es sei später eingeschoben worden, indem Origenes sich an andern Stellen über dieselben Fragen ganz orthodox äussere. Möchte man ihn darum nicht länger verleumden. Er sei nicht der Vertheidiger des Origenes, sondern sein Uebersetzer, und nicht einmal der erste. Wenn es verboten werde ihn zu übersetzen, so solle dies für die Zukunft gelten; wolle man das Verbot auf die Vergangenheit zurückbeziehen, so müsse man mit den ersten beginnen. Er habe nie einen andern Glauben gehabt und wolle keinen andern haben, als die Kirchen von Rom, Alexandrien, Aquileja und Jerusalem[1]). Wer anders glaube, sei verflucht. Am Gerichtstage aber müssten die Rechenschaft geben, welche aus blossem Neid den Brüdern Aergerniss bereitet hätten.

Diese Apologie hatte nicht den gewünschten Erfolg. Denn wenn auch Anastasius in seinem Urtheil über Rufin etwas

1) Diese Kirchen führt er an, weil er eine Zeit lang in ihnen gelebt, ihren Glauben also persönlich kennen gelernt hatte.

zurückhielt, so war er doch noch weiter entfernt, die Empfehlungsbriefe seines Vorgängers gutzuheissen und Rufin von aller Schuld freizusprechen. Origenes dagegen verurtheilt er in den schärfsten Ausdrücken, wie der jetzige Hieronymus es nur wünschen konnte, und in Uebereinstimmung mit dem alten, früher von Hieronymus so bitter getadelten Verhalten der römischen Kirche. Die erste Veranlassung, sich ausführlich über den Origenismus auszusprechen, erhielt Anastasius, wie es scheint, durch eine Anfrage des Bischofes Venerius von Mailand, der im September 400 den Stuhl bestieg. Die dem Bischofe ertheilte Antwort wird erwähnt in dem noch erhaltenen Briefe des Anastasius an Johannes von Jerusalem. Die Wiederbelebung des leidigen Streites veranlasste nämlich auch den origenistisch gesinnten Bischof Johannes von Jerusalem, Anastasius um seine Meinung über Rufin und Origenes anzugehen. Anastasius ertheilte ihm darauf folgende Antwort. Er freue sich, schreibt er[1]), dass Johannes von ihm, „ein Bischof von dem andern", so löblich spreche. Mit Dank gebe er ihm dies Lob zurück, weil seine Verdienste kaum mit Worten zu schildern seien. Der Glanz seines Episkopates leuchte über den Orient hinaus bis nach Rom. Aber er möge aufhören, ihn zu loben, weil er, sein Mitbischof durch falsches Lob betrübt, durch wahres beschämt werden müsste. Um zur Sache zu kommen, so überlasse er das Urtheil über Rufin dessen eigenem Gewissen. Was für ein Mann Origenes gewesen oder später geworden sei, wisse er nicht. Was er darüber denke, wolle er Sr. Heiligkeit (Johannes) mittheilen. Den Leuten in Rom (Urbis nostrae populis) sei

---

1) Bei Coustant p. 723. Weil in diesem Briefe der gegen die Origenisten gerichtete Synodalbrief des Theophilus vom Sept. 400 noch nicht erwähnt wird, hat man oft angenommen, er sei früher geschrieben. Aber das stimmt schlecht zu dem Umstande, dass Venerius erst im Sept. 400 Bischof von Mailand wurde, und der Brief des Anastasius an diesen vor dem an Johannes abging. Jenes Synodalschreiben war in Rom wohl noch nicht bekannt, und dürfte vielleicht Johannes zu seiner Anfrage bei Anastasius gerade durch den Erlass desselben bewogen worden sein. Der Brief an Venerius, auch wohl durch eine Anfrage gleich nach dessen Stuhlbesteigung veranlasst, mag darum dem Ende des J. 400, der an Johannes dem J. 401 angehören.

durch die Uebersetzung des Origenes das klar geworden, dass er den von den Aposteln und Vätern überlieferten Glauben habe verderben wollen. Die Uebersetzung billige er, wenn dadurch die schändliche Handlungsweise des Verfassers dem Volke gezeigt werden sollte, damit es den nun mit gerechtem Hasse verfolge, der schon lange in schlechtem Rufe gestanden. Wenn aber der Uebersetzer jenen Uebelthaten zustimme und dem Volke solche Lektüre vermitteln wolle, dann habe er mit seiner Arbeit nichts anderes zu Wege gebracht, als den Umsturz der ersten und alleinigen Ueberlieferung der Apostel, welche bei den Katholiken bis auf die Gegenwart überkommen sei. Solches sei fern von der katholischen Lehre der römischen Kirche. Wahrlich niemals würden sie in irgend einer Weise das annehmen, was mit Recht verdammt werde. Desshalb werde die über die ganze Erde sich erstreckende Vorsehung Christi an den Tag bringen, dass sie durchaus nicht annehmen könnten, was die Kirche beflecke, die guten Sitten verderbe, die Ohren der Hörer beleidige, Zank, Zorn und Entzweiung hervorrufe. Er habe darum ausführlicher an den „Bruder und Mitbischof“ Venerius [von Mailand] über diese Sache geschrieben, welches Schreiben er hier anschliesse. Wie der Uebersetzer mit seinem Gewissen zurecht komme, möge er selbst sehen. Er wenigstens werde Sorge tragen, dass der evangelische Glaube bei seinen Leuten bewahrt bleibe, und die Theile seines Leibes in den verschiedenen Ländern, so viel er könne, durch Briefe angehen, damit keine unheiligen Deutungen aufkämen, welche mit ihrer Finsterniss fromme Gemüther wankend machten. Er freue sich auch mittheilen zu können, dass durch kaiserliche Rescripte vor der Lektüre des Origenes bereits gewarnt, dieser also verurtheilt worden sei. Was das Treiben der Leute bezüglich des Rufin angehe, dass er (Johannes) Einige mit leerem Verdachte verfolgen solle[1]), so erinnere er daran, dass Gott allein in das Herz des Menschen sehe. Allen Verdacht fernhaltend, möge er desshalb selbst erwägen, ob Rufin die Aeusserungen des Ori-

1) Es scheinen Hieronymus und seine Freunde gemeint zu sein, von denen Rufin in seiner Apologie gesagt hatte, dass er von ihnen nur aus Neid verdächtigt werde.

genes übersetzt und gebilligt habe. Wer fremden Vergehungen zustimme, sei dem Schuldigen ähnlich. Indess möge er das festhalten, dass Rufin bei ihnen (in Rom) so fremd sei, dass sie nicht zu wissen wünschten, was er treibe und wo er sei. Er selbst könne zusehen, wo man ihn freisprechen wolle[1]).

Von den hier erwähnten kaiserlichen Rescripten gegen Origenes ist sonst nichts bekannt. Nur erwähnt Hieronymus kaiserliche Edicte, durch welche die Origenisten aus Aegypten vertrieben worden seien[2]). Jene waren vermuthlich durch Anastasius, diese durch Theophilus von Alexandrien veranlasst worden. Die blosse Warnung vor der Verbreitung origenistischer Schriften passt wenigstens speciell auf die römischen Verhältnisse.

Zwei Aeusserungen in dem vorstehenden Briefe des Anastasius sind noch bemerkenswerth für das hierarchische Selbstbewusstsein des damaligen römischen Bischofes. Einerseits rechnet er sich unter die Bischöfe, als machte er keinen höhern Anspruch als den, Bischof von Rom zu sein, wie Johannes Bischof von Jerusalem war. Die andern Bischöfe nennt er darum auch noch „Brüder und Mitbischöfe." Aber anderseits betrachtet er sich schon, wie sein Vorgänger Siricius, als Oberhaupt der ganzen Kirche. Denn nur in diesem Sinne kann es verstanden werden, wenn er die Kirchen der verschiedenen Länder die Theile seines Leibes nennt. Das biblische Bild von der Kirche als dem Leibe Christi überträgt Anastasius hier auf sich selbst, an die Stelle Christi tretend, und so zum ersten Male den Gedanken aussprechend, der den spätern Titel der Päpste „Stellvertreter Jesu Christi" erzeugte. Man sieht also auch an dieser Aeusserung wieder, wie um das J. 400 das Papalsystem bereits im Entstehen war.

Auf dieses und andere Schreiben des Anastasius gegen

---

1) Wenn Zöckler Hieronymus S. 256 die Aeusserungen gegen Rufin so milde deutet, dass er aus denselben schliessen zu müssen glaubt, Anastasius sei durch dessen Apologie im Wesentlichen zufriedengestellt worden, so scheint uns damit die Tendenz des ganzen Briefes in dieser Beziehung verkannt zu sein.

2) Apol. adv. Ruf. I, 12.

die Origenisten kömmt Hieronymus in seiner Polemik gegen Rufin wiederholt zurück, indem er darin, was sie eigentlich nicht enthielten, auch eine Verurtheilung des Rufin erblicken wollte. Dieser dagegen schrieb die Verfolgung der Origenisten durch Anastasius nicht bloss den Intriguen des Hieronymus zu[1]), sondern versuchte auch, wenigstens nach dessen Angabe, den Brief des Anastasius an Johannes als von Hieronymus erdichtet zurückzuweisen[2]). Ausserdem berief er sich auf die Empfehlungsbriefe des Siricius und schloss aus denselben, Anastasius habe sich also nicht gegen ihn aussprechen können[3]). Beharrlich aber sträubte er sich, wie Hieronymus ihn beschuldigte, trotz wiederholter Aufforderung, nach Rom zu kommen, um dem „Urtheil dieser Stadt" zu entgehen. Neuerdings, fügt sein Gegner dann noch bei, habe Anastasius wiederum Briefe gegen ihn (Rufin) in den Orient geschickt[4]). Von diesen Briefen ist nichts erhalten. Aber sie scheinen sich schärfer gegen Rufin gerichtet zu haben, als der mitgetheilte Brief an Johannes von Jerusalem. Hieronymus sagt wenigstens (a. a. O.) in seiner sarkastischen Weise: „Hätte ich auch den Brief des vorigen Jahres unterschoben, wer sandte denn die neuen Briefe in den Orient, in denen „Papst" Anastasius dich mit solchen Blumen schmückt, dass nach ihrer Lektüre du doch mehr daran denken wirst, dich zu vertheidigen, als mich anzuklagen"? Und wiederum gibt er als Inhalt jener Briefe an, dass Rufin die Werke des Origenes übersetzt und der einfältigen römischen Kirche übergeben habe, um die Wahrheit des Glaubens, die sie vom Apostel gelernt, zu verderben, und dass Anastasius ihm geradezu das Brandmal der Häresie aufgedrückt habe. Man darf wohl vermuthen, dass Hieronymus, der mit der Verdammung des Origenes in jenem Briefe des Anastasius schon zufrieden war, aber nicht so mit dem zurückhaltenden Urtheil über Rufin, auf Anastasius eingewirkt hatte, dass er sich schärfer auch gegen Rufin selbst äussern möge.

---

1) Hieron. adv. Ruf. I, 12.
2) Ibid. III, 20.
3) Ibid. III, 24.
4) Ibid. III, 20 sq.

Wie sehr Hieronymus bemüht war, allenthalben gegen die Origenisten zu schüren, zeigt namentlich sein Brief an Theophilus von Alexandrien (ep. 88), der aus einem (gemässigten) Origenisten sich in einen eifrigen Bekämpfer seiner frühern Gesinnungsgenossen verwandelt hatte. Die Stimme Sr. Heiligkeit (des Theophilus), schreibt er diesem Bischofe, sei über die ganze Erde ertönt und habe unter dem Jubel aller Kirchen das Gift des Teufels unschädlich gemacht. Er (Hieronymus) habe über die origenistische Sache in den Occident geschrieben. Zu Folge einer göttlichen Fügung habe Theophilus gleichzeitig sich auch an „Papst“ Anastasius gewandt. Er möge ihm seinen (September 400 erlassenen) Synodalbrief auch zuschicken, damit er, durch die Autorität eines so hervorragenden Bischofes unterstützt, den Kampf weiter fortsetze. Presbyter Vincentius sei vor zwei Tagen von Rom angelangt und habe ihm erzählt, Rom und fast ganz Italien sei durch jenen Synodalbrief des Theophilus vom Origenismus befreit worden. „Gib dir also Mühe, liebster und heiligster Papst, so ermahnt er dann den alexandrinischen Bischof, und schreibe bei jeder Gelegenheit an die Bischöfe des Occidents, dass sie das Unkraut auszurotten nicht ermüden.“ Bald nachher schickte denn auch Theophilus wieder einen Mönch nach Rom, liess ihn aber über Bethlehem reisen, um den Hieronymus und seine Mönche zu begrüssen und etwaige Bestellungen (in Sachen des Origenistenstreites) mitzunehmen[1]).

Durch seine Bemühungen erreichte der Bischof Theophilus, der theils als Renegat, theils als erster Bischof des Landes, wo der Origenismus besonders gefährlich war, noch eifriger dagegen kämpfte, als der Bischof von Rom, dass dieser auch die übrigen Bischöfe des Occidentes zu einem Verdammungsurtheile veranlasste. Theophilus selbst wenigstens äusserte seinen Mönchen gegenüber[2]), die Sentenz der alexandrinischen Kirche gegen Origenes sei von dem schon in frühern Kämpfen erprobten Bischofe Anastasius getheilt worden, und ihm sei die ganze Synode der occidentalischen Bischöfe in der Annahme der ale-

---

1) Hieron. Ep. 89.

2) cf. Justin. ad Mennam bei Mansi IX, 509.

xandrinischen Sentenz gefolgt. Hiermit meinte er ohne Zweifel nicht eine eigentliche Synode, sondern das Bischofscollegium des Occidentes.

Ein Beispiel solcher Verhandlungen zwischen den occidentalischen Bischöfen über die Origenistenfrage würde in dem Briefe des Anastasius an den Bischof Simplician von Mailand vorliegen, wenn er unzweifelhaft ächt wäre[1]). Theophilus, heisst es in demselben, gebe sich beständig Mühe, dass die Gläubigen in den verschiedenen Kirchen nicht durch die origenistischen Irrthümer verdorben würden. Derselbe habe auch ihn (Anastasius) bewogen, Se. Heiligkeit (Simplician) anzugehen, dass, wie in Rom, so auch von ihnen die Lektüre des Origenes gemieden werde. Was Origenes im Widerspruche zum Glauben geschrieben habe, sei von ihm verdammt worden. Diese Mittheilung mache er durch den Presbyter Eusebius, der einige gotteslästerliche Kapitel aus Origenes ausgezogen habe. Diese und anderes Aehnliche habe er mit dem Autor verdammt.

Dieses in sehr verwahrlostem Texte vorliegende, kurz und doch nicht eben klar gehaltene Schreiben wird von keinem alten Schriftsteller erwähnt, nicht einmal von Hieronymus, durch dessen Schriften wir sonst so genau über den Origenistenstreit unterrichtet sind. Dasselbe enthält insofern einen innern Widerspruch, als es einerseits das erste Stadium des Kampfes der römischen Kirche gegen die Origenisten repräsentirt, indem Eusebius von Cremona, der, seit 398 in Rom, einige Irrlehren aus Origenes ausgezogen hatte, allein als Quelle für die Kenntniss der origenistischen Irrthümer angeführt wird. Anderseits ist schon erwähnt, wie Theophilus von Alexandrien nicht aufhöre, die verschiedenen Kirchen vor Origenes zu warnen. Nun fällt aber dessen eigene Bekehrung vom Origenismus frühestens in den Sommer des J. 399, seine fortgesetzte Thätigkeit gegen die Origenisten beginnt erst mit seinem berühmten Synodalbrief vom Herbst 400, dem in den nächsten Jahren weitere folgten. Hieronymus (ep. 88) erwähnt die bedeutende Wirkung, welche jener Brief in Rom und ganz Italien ausgeübt, und ermahnt den

1) Bei Mansi III, 945.

Theophilus, seine Bemühungen bei den occidentalischen Bischöfen in jener Richtung fortzusetzen. Wenn also das Schreiben des Anastasius an Simplician die fortgesetzte Thätigkeit des Theophilus gegen den Origenismus in den verschiedenen Kirchen erwähnt, so setzt es im Widerspruch zu seinem eigenen Schlusse das weitere Stadium des Streites nach dem J. 400 voraus. Unmöglich konnte Anastasius jetzt noch auf die „Kapitel" des Eusebius von Cremona verweisen. Dazu kömmt, dass Simplician schon im August des J. 400 starb. Das Schreiben wird also nach den vorhandenen Nachrichten ungeschickt erdichtet sein, wohl aus dem Grunde, weil man unter den Aktenstücken des Origenistenstreites einen Beweis dafür vermisste, welchen Erfolg die Bemühungen des Theophilus im Occident gehabt hatten.

Auch Hieronymus blieb unermüdet im Kampfe gegen die Origenisten, namentlich in Rom. Pammachius und Marcella sandte er den neuen Osterbrief des Theophilus (von 401) (ep. 96), wie er auch den von Theophilus selbst erlangten Synodalbrief von 400 übersetzt hatte (ep. 92), um ihnen neues Material an die Hand zu geben. Was der ganze Orient preise, schreibt er ihnen (ep. 97, 4), möge auch Rom freudig aufnehmen. Die Lehre des Stuhles des h. Markus [des von Alexandrien] möge der Stuhl des Apostels Petrus durch die seinige bekräftigen. Freilich wisse man bereits, dass Anastasius mit demselben Eifer die Ketzer verfolgt habe, und sein Brief [an Johannes von Jerusalem] zeige, dass der Occident verdamme, was auch der Orient verdammt habe. Er wünsche ihm noch viele Jahre, damit unter seinem Eifer die wieder aufgelebte Ketzerei gänzlich ersterbe. Desgleichen liess er es nicht an Uebersetzungen der Osterbriefe des Theophilus von 402 (ep. 98) und 404 (ep. 100) fehlen. Schliesslich aber schickte er seine „Apologie gegen Rufin" (402) nach Rom an Pammachius und Marcella auf Grund der Auszüge, welche diese aus den in den Kreisen der römischen Origenisten seit ungefähr zwei Jahren circulirenden „Invectiven gegen Hieronymus" gemacht und nach Bethlehem gesandt hatten. Der weitere von beiden Seiten mit widerwärtiger Leidenschaftlichkeit geführte Streit, in dem Rufin seinem Gegner mit dem weltlichen Gerichte droht, dieser sich geberdet, als stehe sein Leben in Gefahr u. s. w., verlief dann in so persönlicher Weise, dass er

für die Schilderung der Zustände und Begebenheiten in Rom ohne Bedeutung ist.

Weit gefährlicher als die Origenisten waren der Kirche noch immer die Donatisten, namentlich in Afrika. Auch in Rom hatte sich eine kleine Donatistengemeinde erhalten mit einem Bischof an der Spitze, den Afrika, das Mutterland dieser Partei, nach Rom hinübersandte, um sagen zu können, dass es mit einem römischen Bischofe in Gemeinschaft stehe. Optatus zählt diese donatistischen Bischöfe der Reihe nach auf: Victor, Bonifaz, Encolpius, und als den gegenwärtigen, (unter Damasus lebenden) Macrobius[1]), dem dann inzwischen Lucian und Claudian (gleichfalls noch unter Damasus) gefolgt waren. Von einem solchen aber, meint Optatus, könnten die Donatisten doch nicht sagen, er sitze auf dem Stuhle Petri; er habe wahrscheinlich diesen Stuhl (d. i. die bischöfliche Cathedra Roms) nie gesehen, und die Kirchen der Apostel Petrus und Paulus nie betreten, weil er als Schismatiker dort nicht zugelassen werde. Trotz dieser Polemik hatten die Donatisten aber ihre, wenn auch unbedeutende Position nicht aufgegeben, bis sie durch den weitern Verlauf des gegen sie geführten Kampfes später dazu gezwungen wurden.

Was die fortgesetzte Donatistenbewegung in Afrika betrifft, so scheint Anastasius sogar nebst seinem Mailänder Collegen Venerius über dem Eifer gegen das Schisma die durch die Nothlage der afrikanischen Kirche gebotenen Rücksichten vergessen zu haben. Dem Verbote dieser beiden Stühle schreibt die zweite afrikanische Synode (401) den Uebelstand zu, dass es in Afrika gänzlich an den nöthigen Geistlichen mangle[2]). Manche Kirchen, hiess es dort, hätten nicht einmal einen ungebildeten Diakon. Alles rufe nach Hülfe. Wenn das so weiter gehe, würden viele Seelen verloren sein. Man beschloss dess-

1) De schism. Donat. II, 4.

2) Ungefähr gleichzeitig erging (vielleicht auf Veranlassung des Anastasius) im J. 400 ein Gesetz von Arkadius und Honorius an den Präfectus Präterio Hadrian: Wenn Jemand rechtmässig seines bischöflichen Stuhles entsetzt sei, und sich denselben wieder anmassen wolle, solle er dem Gesetze Gratians gemäss aus der betreffenden Stadt auf zehn Meilen weit verbannt werden (Cod. Theod. XVI, 2, 35).

halb, einen Bischof an den „Bruder und Mitbischof" Anastasius von Rom, den „Bischof des apostolischen Stuhles", und an Venerius von Mailand abzusenden, damit diesem Nothstand gesteuert werde[1]). Der italienische Episkopat, Anastasius voran, scheint demgemäss verlangt zu haben, dass, wie es allerdings die frühere, strenge Disciplin erheischte, wenn donatistische Geistliche sich bekehrten, sie ihren Würden und Aemtern zu entsagen hätten. Sie schienen zu befürchten, durch zweideutige Erklärungen möchten ganze donatistische Diözesen die Gemeinschaft mit der Kirche erlangen, und auf diese Weise Schisma und Ketzerei unvermerkt sich einschleichen. Die Folge dieses Verfahrens war aber, wie die afrikanische Synode klagt, dass viele Kirchen (nach ihrer Bekehrung vom Donatismus) gänzlich der Seelsorger entbehrten.

Anastasius sandte dann ein, wahrscheinlich auf Grund einer römischen Synode erlassenes Schreiben nach Afrika, in welchem er warnt, gegen die „Hinterlist und Bosheit der donatistischen Häretiker und Schismatiker ja auf der Hut zu sein", und keine frühern donatistischen Geistlichen, durch deren Wiederanstellung die Einheit nicht wirklich befördert werde, in ihren Würden zu belassen. Am 13. September 401 fand die sog. dritte afrikanische Synode Statt, auf welcher jener Brief des „Mitbischofes" Anastasius zur Verlesung kam. Die Versammelten finden, dass er sie mit „väterlicher und brüderlicher Liebe" ermahnt habe, und danken Gott, dass er diesem h. Bischofe eine so fromme Sorge für die trotz der Verschiedenheit der Länder zu dem Einen Leibe verbundenen Glieder Christi eingeflösst habe. Sie beschliessen dann, Briefe an ihre Mitbischöfe [in Italien], namentlich an den apostolischen Stuhl zu schicken, auf dem „der Bruder und College" Anastasius sitze, dass sie Willens seien, die von den Donatisten zurückkehrenden Geistlichen in ihren Aemtern zu belassen; nicht im Widerspruch zu dem jenseits des Meeres [in Italien] gehaltenen Concil, sondern nur in solchen Fällen, in denen die Einheit dadurch gefördert werde[2]).

In diesen Akten ist eine kleine Veränderung zu bemerken

---

1) Mansi IV, 482.

2) Mansi IV, 490 sq.

im Vergleich zu der frühern afrikanischen Auffassung von der Stellung der römischen Kirche. Für die Afrikaner war diese zwar immer die „apostolische“ gewesen, von welcher sie die christliche Lehre empfangen. Mit dankbarer Ehrfurcht hatten sie darum stets über das Meer nach Rom geblickt. Aber der Bischof von Rom war ihnen doch nur ein Bischof wie die andern, und wie sie sich ihm gegenüber benahmen, wenn er ihnen im Unrecht zu sein schien, sahen wir an dem berühmten Beispiel Cyprians. Nun aber ist ihnen Anastasius schon Vater und Bruder zugleich. Der römische Stuhl ist der „apostolische“ κατ' ἐξοχήν. Aber gleichwohl nennen sie den Inhaber desselben „Bruder, Mitbischof, College“, und als ob sie diesen ihren Collegen hätten corrigiren wollen, bezeichnen sie die ganze Kirche als den Leib Christi, der seine Glieder in den verschiedenen Ländern habe, während Anastasius (ep. 2, 5) fast mit denselben Worten sie seinen über die verschiedenen Länder sich erstrekkenden Leib genannt hatte.

Anastasius starb bereits zu Ende des J. 401 nach einer Amtsführung von drei Jahren und zehn, oder nach andern Angaben einundzwanzig Tagen[1]).

XXXVI.

Steigendes Ansehen des apostolischen Stuhles in der Zeit des Verfalles des römischen Reiches unter Innocenz.

Ihm folgt Innocenz mit einer Regierung von 15 Jahren, 2 Monaten, 21 Tagen[2]). Die Genauigkeit dieser Angabe vorausgesetzt, würde er, da sein Sterbetag auf den 12. März 417 fiel, am 21. oder 22. Dezember 401 den römischen Stuhl bestiegen haben. Die lange Dauer seiner Thätigkeit, die Energie seines Characters und die Tüchtigkeit seiner geistigen Anlagen befähigten ihn, auf der Bahn, welche seine Vorgänger Damasus,

---

1) Vgl. Jaffé Reg. ad h. a., wo nur überflüssiger Weise noch die Möglichkeit statuirt wird, dass er den Anfang des J. 402 erreicht habe.

2) Prosp. Aquit. Chron. ad a. 405.

und noch mehr Siricius und Anastasius betreten, mächtige Fortschritte zu machen und allenthalben seine Oberherrschaft über die ganze Kirche mit Nachdruck zur Geltung zu bringen. Wenn bei den genannten römischen Bischöfen nur die ersten Linien zu dem Aufbau der spätern Papstmacht erkennbar werden, so finden wir durch Innocenz den Grundriss des nun bald langsam, aber immer mächtiger und unaufhaltsamer emporstrebenden Baues bereits in kräftigen Zügen in das Buch der Geschichte eingezeichnet.

Von der Thätigkeit des Innocenz in Rom selbst wissen wir wenig. Dass ein Mann von seinem Selbstbewusstsein und seiner Thatkraft gegen die Sectirer in seiner eigenen Stadt wohl nicht sehr glimpflich verfahren konnte, wird man voraussetzen. Am stärksten waren unter den Getrennten in Rom noch immer die Novatianer vertreten. Sokrates (VII, 9) berichtet, Innocenz habe zuerst angefangen, die Novatianer von Rom zu vertreiben, und ihnen viele Kirchen weggenommen.

Mit ganz besonderer Energie richtete der neue Bischof aber seine Thätigkeit nach aussen, um sich von vorneherein in dem Ansehen eines Oberbischofes der ganzen Kirche zu befestigen. Der Sache und der Zeit nach begegnet uns in diesem Betracht zuerst der Brief, durch den er dem Bischof Anysius von Thessalonich die Anzeige von dem Antritte seines Amtes macht[1]). Da unser Gott Christus, schreibt er diesem, den Bischof Anastasius rasch zu sich gerufen, in Rücksicht auf seine übermenschlichen und überirdischen Verdienste in der Reinheit des Wandels und der Lehre, durch welche er das Volk Gottes mit der ganzen Strenge der kirchlichen Autorität regiert, habe er, um seine Kirche auch nicht auf kurze Zeit ohne Leiter (sine rectoris gubernaculo) zu lassen, in seiner Barmherzigkeit dafür gesorgt, dass unter Zustimmung „der h. Priester", des ganzen Klerus und des Volkes er an seiner Stelle ordinirt worden sei. Er beeile sich, diese Nachricht sofort ihm, dem frommen Diener Gottes, mitzutheilen. Auch seine Vorgänger, solche Männer, wie Damasus, Siricius, Anastasius hätten ihm (Anysius) die kirchliche Verwaltung Illyriens übertragen. Er möge wissen, dass

1) Bei Coustant p. 739.

er (Innocenz) dies gutheisse. Denn er wolle weder solchen Vorgängern widersprechen, noch dem Verdienste des Anysius, welches eine solche Autoritätsverleihung (gratia autoritatis) herbeigeführt, zu nahe treten. In gleicher Weise übertrage er ihm darum die ihm von jenen ertheilten Privilegien.

Ohne Zweifel hat Innocenz auch den übrigen Metropoliten oder Primaten des Abendlandes seine Erhebung mitgetheilt, wie dies damals kirchliche Sitte war. Vorstehende Mittheilung ist aber darum geschichtlich denkwürdig, weil sie gleichsam die Stiftungsurkunde des päpstlichen Vicariats von Thessalonich bildet. Wir hörten bereits, dass 397, also in der Zeit des römischen Bischofes Damasus, Ostillyrien der östlichen Hälfte des Reiches zugetheilt wurde, der römische Stuhl aber durchaus nicht geneigt war, die dortigen Bischöfe fortan als Orientalen zu betrachten, als welche sie reichsgesetzlich angesehen wurden. Damasus ermahnte sie darum, da sie zur Wahl eines neuen Bischofes 381 nach Konstantinopel berufen wurden, gegen Maximus zu stimmen und einen Würdigen auszuwählen. Diese Thatsache kennzeichnet die Lage so deutlich wie möglich. Dieselben Bischöfe, welche sich an der Wahl des neuen Bischofes von Konstantinopel zu betheiligen haben, werden von dem römischen Bischof an ihre Pflicht erinnert, während damals der Bischof von Rom um die Bischofswahlen im Orient sich noch nicht kümmerte. Man sieht: die jetzt kirchenrechtlich als Orientalen behandelten Illyrischen Bischöfe betrachtet Damasus noch wie früher als die Seinen. Siricius that schon einen weitern Schritt. Er überträgt dem Bischof von Thessalonich das Recht, welches er als Inhaber des ersten Stuhles seiner Provinz von selbst besass, die Bischöfe seines Sprengels zu bestätigen und zu weihen. Hiermit übte er einen förmlichen Jurisdictionsact aus in einem Territorium, welches ihm als dem ersten abendländischen Bischofe nicht mehr unterstand. Bedenkt man, dass damals die Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel bereits am Aufkeimen war, so lässt sich ahnen, welche Bedeutung einem solchen Schritte allerseits beigemessen wurde. Freilich nahm Siricius bereits das Recht einer Oberaufsicht über die ganze Kirche für sich in Anspruch; aber nicht einmal im Abendlande, geschweige denn im Orient, wurde eine eigentliche Ober-

herrschaft desselben anerkannt. Von Anastasius besitzen wir keine Urkunde mehr, aus welcher die Stellung ersichtlich würde, die er zu Ostillyrien eingenommen hat. Ohne Zweifel beharrte er mindestens auf dem Standpunkte seines Vorgängers, wenn er nicht schon weiter ging, wie sein Nachfolger Innocenz.

Dieser nämlich überträgt dem Anysius die Vollmacht „über alles, was in jenen Ländern verhandelt werde, zu erkennen", und behauptet, dass Damasus, Siricius, Anastasius dies bereits vor ihm gethan. Was Damasus und Siricius gethan, haben wir eben erläutert. Möglich, dass Anastasius bereits dem Bischof von Thessalonich das Recht übertragen, in oberster Instanz über alle kirchlichen Angelegenheiten jener Provinz zu entscheiden. Möglich aber auch, dass Innocenz, wie dessen beiden Vorgängern, so auch ihm, eine Handlungsweise zuschrieb, mit welcher er selbst erst begann, und für die er auf diese Weise eine (nicht vorhandene) bis auf die Trennung Ostillyriens vom abendländischen Reiche (379) zurückreichende Tradition zu schaffen beabsichtigte. Wie genau er es mit den geschichtlichen Thatsachen nahm, ersieht man aus dem Umstande, dass er jene Privilegirung auch Seitens seiner Vorgänger auf das Verdienst des Anysius zurückführt, während Damasus es mit dessen Vorgänger Acholius zu thun hatte.

Im Uebrigen springt in die Augen, wie sehr Innocenz sofort nach seiner Erhebung sich beeilt zu erklären, dass Gott ihm die Regierung (rectoris gubernaculum) seiner Kirche übertragen habe, worunter man hier nicht speciell die römische, sondern die gesammte Kirche zu verstehen hat. Anderseits vermochte die neue römische Auffassung aber noch immer nicht die Erinnerung an die Episkopalverfassung zu verdrängen, die in dem einfachen Titel „Bischof" lag, ausser welchem auch Innocenz für sich und seine Vorgänger keinen andern kannte.

Bald wurde Innocenz von dem Bischofe Victricius von Rouen, wahrscheinlich bei dessen Anwesenheit in Rom[1]) ersucht,

---

1) Dass Victricius Rom besuchte, wird am Schlusse des Briefes gesagt, auch von Paulin. Nol. Ep. 37, 1 erwähnt. Vielleicht begab er sich zu dem Zwecke dorthin, um bei dem römischen Bischofe Klage über die Verletzung der Kirchengesetze in Frankreich zu führen, und nahm

über eine Reihe von Disciplinarfragen ihm „die Norm und Autorität der römischen Kirche“ mitzutheilen. Unter dem 15. Februar 404 entspricht Innocenz diesem Ersuchen, mit der Anweisung für ihn und die andern „Mitbischöfe“, dieses „Regelbuch“ (regularum librum) als „Lehrer und Mahner“ (quasi didascalicum atque monitorem) fleissig zu gebrauchen. Er wolle also beginnen, schreibt er[1]), mit Hülfe des h. Petrus, von welchem Apostolat und Episkopat ihren Anfang genommen. Jeder Bischof möge in seiner Kirche sich vorsehen, dass dieselbe dereinst ohne Makel und Runzel befunden werde. Mit Recht habe er gegenüber der viel vernachlässigten Disciplin verlangt, dass in seinem Lande die Disciplin der römischen Kirche beobachtet werde. Nicht als ob neue Vorschriften gegeben würden (imperentur); nur die auf der Ueberlieferung der Apostel und der Väter beruhenden wolle er von Allen beobachtet wissen. Einige Bischöfe hätten die Anordnungen der Väter ausser Acht gelassen, mehr durch den Hinblick auf die Gunst des Volkes, als auf das Gericht Gottes bestimmt. Damit man nicht glaube, sein Schweigen bedeute die Zustimmung zu solchem Verfahren, lasse er nun folgen, was jeder katholische Bischof zu beobachten habe.

Zunächst wird nun an den Nicänischen Kanon erinnert, dass kein Bischof allein einen andern ordiniren, und dass keine Bischofsweihe ohne Genehmigung des Metropoliten Statt finden dürfe. Wenn ferner Jemand nach der Sündenvergebung (d. i. der Taufe) ein weltliches Amt (cingulum militiae saecularis) übernommen habe, dürfe er in den Klerus nicht aufgenommen werden. Streitigkeiten unter Klerikern seien gemäss dem Concil von Nicäa von der Provinzialsynode zu schlichten, und Niemanden sei es gestattet, — jedoch ohne Präjudiz gegen die römische Kirche, gegen die man bei allen Angelegenheiten sich ehrfurchts-

---

dann das vorliegende Schreiben selbst mit in seine Heimath. Auf diese Weise würde es sich erklären, wie er — nach der Angabe des Briefes selbst — mit dem Kaiser Honorius in Rom zusammengetroffen sein konnte, der erst Dezember 403 dorthin kam, und der Brief schon vom 15. Febr. 404 datirt wurde. Es ist darum kein Grund vorhanden, mit Bower I, 455 an der Richtigkeit oder Aechtheit des Datums zu zweifeln.

1) Bei Coustant p. 746.

voll zu verhalten habe[1]) — sich an eine fremde Provinzialsynode zu wenden. Wer es thue, solle aus dem Klerus ausgestossen werden. Wenn wichtigere Streitsachen (majores causae) vorkämen, sollten sie nach dem bischöflichen Urtheile an den apostolischen Stuhl gebracht werden, wie (die Synode es feststelle[2]) und) die h. Gewohnheit erfordere.

Ein Kleriker dürfe keine Wittwe ehelichen, gemäss 3. Mos. 21, 14. Wer also nach dem Priesterthum strebe, solle sich vorsehen, dass er sich dadurch die Erreichung seines Zieles nicht unmöglich mache. Auch wer als Laie, sei es nun vor oder nach der Taufe, eine Wittwe geehelicht, könne zum Klerus nicht zugelassen werden, weil durch die Taufe die Sünden nachgelassen, aber die ehelichen Bande nicht gelöst würden. Niemand, der zweimal geheirathet, dürfe Kleriker werden, gleichviel ob die erste Ehe vor oder nach der Taufe abgeschlossen worden. Es sei ein Irrthum, wenn Einige glaubten, dass solches durch die Taufe modificirt werde, welche die Sünden nachlasse, aber die Zahl der geheiratheten Frauen nicht ändere. Dass dies auch die Praxis aller Bischöfe sei, zeige der Gebrauch der Kirche[3]). Auch auf den priesterlichen Segen bei der Eheabschliessung komme es dabei nicht an. Sonst müssten ja auch die vor der Taufe gezeugten Kinder nicht als Kinder gelten.

Ohne Erlaubniss des zuständigen Bischofes dürfe kein Bischof Jemanden, der nicht zu seiner Kirche gehöre, ordiniren. Auch habe das Concil von Nicäa festgesetzt, dass kein von seinem Bischofe abgesetzter Kleriker in einer andern Kirche aufgenommen werden dürfe.

Die von den Novatianern oder Donatisten Zurückkehrenden seien bloss durch Handauflegung aufzunehmen, weil sie, wenn auch von Häretikern, so doch im Namen Christi getauft worden;

1) Die Worte cui in omnibus causis debet reverentia custodiri fehlen in einem Theile der Handschriften und sind von Quesnel ausgemerzt worden. Sie alteriren den Gedanken der Parenthese nicht.

2) Die Worte: sicut synodus statuit sind wieder zweifelhaft.

3) Diese Bemerkungen beziehen sich wohl auf die abweichende Meinung, welche Hieronymus (ep. 69) noch um 397, also nach der Entscheidung des Siricius, vertreten, und noch 402 (apol. adv. Ruf. I, 32), freilich in nachgiebigem Tone wiederholt hatte.

ausser denen, die etwa aus der katholischen Kirche zu ihnen übergehend die Taufe noch einmal empfangen hätten. Solche seien bei der Rückkehr einer langwierigen Busse zu unterwerfen.

Priester und Diakonen (levitae) müssten sich des täglichen Dienstes wegen des ehelichen Umganges enthalten. Denn auch in der alttestamentlichen Zeit seien sie dazu verpflichtet gewesen während ihrer Dienstperiode, und hätten sie nur zeugen dürfen, um den Stamm Levi fortzupflanzen. Wenn Jemand sich durch fleischliche Concupiscenz befleckt (contaminatus) habe, mit welcher Stirn der opfern könne? Oder wie er hoffen könne erhört zu werden? Die Worte: „Eines Weibes Mann" bezögen sich nicht auf den ehelichen Umgang, sondern auf die zukünftige Enthaltsamkeit der Geistlichen; denn die Jungfräulichen würden ja nicht zurückgewiesen.

Mönche, welche Kleriker würden, müssten im Mönchsstande verbleiben (d. h. namentlich unvermählt). Um so mehr, wenn sie vor der Taufe nicht jungfräulich geblieben, weil Jemand, der die Jungfräulichkeit verloren, bei der Eheabschliessung nicht einmal eingesegnet werde, wesshalb ein solcher auch bei seiner Ordination zum Kleriker geloben müsse, sich nicht zu verehelichen.

Manchmal würden Municipalbeamte (curiales) oder Inhaber anderer öffentlicher Aemter zu Klerikern ordinirt. Dadurch bereite man sich selbst aber nur Verlegenheiten, für den Fall nämlich, dass sie vom Kaiser zurückberufen würden. In ihrer Stellung müssten sie sich an Vergnügungen, Spielen u. s. w. betheiligen oder gar ihnen vorstehen, welche unzweifelhaft der Teufel erfunden habe. Beweis dafür sei die Besorgniss und Betrübniss der Brüder, von der Victricius selbst in Rom einmal Zeuge gewesen, da er (Innocenz) beim Kaiser habe Fürsprache einlegen müssen, um zu verhindern, dass nicht bloss niedere Kleriker, sondern sogar Priester ihren frühern weltlichen Aemtern wiedergegeben würden.

Jungfrauen, die sich geistiger Weise mit Christus vermählt und von dem Priester den Schleier empfangen hätten, wenn sie öffentlich zur Ehe geschritten oder im Geheimen sich vergangen, dürften nicht zur Busse zugelassen werden, bis der Betreffende aus der Welt geschieden. Wenn nämlich eine Frau, die zu Lebzeiten ihres Mannes eine neue Ehe eingegangen und so

Ehebrecherin geworden sei, nicht zur Busse zugelassen werde, bis Einer von ihnen gestorben sei, um wie viel mehr sei solches zu beobachten bei Einer, die sich erst dem unsterblichen Bräutigam verbunden und dann eine menschliche Ehe geschlossen habe? Die den Schleier noch nicht empfangen, wohl aber den Vorsatz dazu gefasst hätten, müssten, wenn sie danach geheirathet, eine Zeit lang Busse thun, weil sie mit Gott doch bereits einen Contract geschlossen, den sie nicht straflos verletzen dürften. Wenn Paulus sage, die Wittwen, welche ihrem Vorsatz untreu würden, erlitten dafür Verurtheilung (1. Tim. 5, 12), so gelte dies noch mehr von den Jungfrauen.

Wenn diese Norm von allen Bischöfen beobachtet werde, würde überall Friede und Einigkeit herrschen, Ehrgeiz, Trennung und Häresie vermieden werden.

Vorstehendes Rescript stimmt in der ganzen Haltung, zum Theil selbst dem Inhalte und Ausdrucke nach mit der Decretale des Siricius an Himerius überein, aus welcher Einiges wörtlich reproducirt ist. Der Primat des römischen Bischofes wird in demselben nicht einmal so scharf hervorgehoben wie in jener. Aber auch Innocenz tritt hier als Wächter der kirchlichen Kanones auch in fremdem Lande auf. Gleich anfangs weist er auf St. Peter hin als seinen Inspirator, von dem Apostolat und Episkopat seinen Ursprung genommen, — der bekannte Lieblingsgedanke Cyprians, der das Papalsystem freilich eher ausschliesst, als voraussetzt. Denn wenn Petrus keinen weitern Vorrang besass, als dass ihm Christus zuerst Apostolat und Episkopat übertrug, Würden, welche auch die Andern empfingen, so konnte auch sein Nachfolger auf dem römischen Stuhle sich für nichts mehr als einen Bischof halten, der sich von seinen Collegen nur durch die Ehre unterschied, eben Nachfolger des mit jenen Würden zuerst geschmückten Apostels zu sein. Wie ganz anders lautet die Sprache der spätern Päpste, welche sich der frühern Episkopalverfassung nicht mehr erinnerten, wenn man sie versichern hört, in Petrus habe Christus ihnen alle Gewalt über die ganze Kirche übertragen!

Die Disciplin der römischen Kirche bezeichnet Innocenz als die von allen Bischöfen einzuhaltende Norm. Aber den Verdacht eines römischen „Imperiums" weist er noch zurück. Nur die in

der Kirche bestehenden, namentlich von dem Nicänischen Concil gegebenen Vorschriften bringt er in Erinnerung. Den Primat, den er für sich in Anspruch nimmt, bezieht er also auf die Verwaltung, dehnt ihn aber nicht auf die gesetzgebende Thätigkeit aus. Auch hieraus entnimmt man wieder, dass der römische Primat, wie wir dies schon bei Siricius fanden, noch im ersten Stadium seiner Entwicklung stand.

Dass aber die römischen Ansprüche den Nicänischen Standpunkt bereits überschritten hatten, zeigt die Reservation, welche Innocenz dem Kanon von Nicäa über die Gerechtsame der Provinzialsynoden beifügt. Die Streitigkeiten der Geistlichen sind von der zuständigen Provinzialsynode zu entscheiden, bestimmte das Concil von Nicäa; — ohne Präjudiz gegen den apostolischen Stuhl, fügt nun der römische Bischof bei, eine Rechtsverwahrung, an welche zu Nicäa Niemand gedacht hatte. Innocenz hatte hierbei offenbar den Kanon von Sardica betreffs der Appellation von der Provinzialsynode an den römischen Stuhl im Auge. Wir fanden damals, dass dieser Kanon den römischen Stuhl noch nicht zur höhern richterlichen Instanz über die Provinzialsynode erhebt, sondern ihm im Falle der Appellation das Recht zuerkennt, das bischöfliche Urtheil zu bestätigen, oder aber die Sache an eine andere Synode zu verweisen. Ob Innocenz mit der allgemeinen Bestimmung „ohne Präjudiz gegen den apostolischen Stuhl“ hierüber hinausging und die Urtheile der Provinzialsynoden ohne Weiteres dem des römischen Stuhles unterordnete, also dem Concil von Nicäa eine Anordnung zuschrieb, welche das von Sardica nicht einmal getroffen hatte, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls aber deckte er den Kanon von Sardica mit dem Ansehen der Väter von Nicäa, wie dies bei dem can. 10 resp. 13 desselben Concils vor ihm schon Siricius gethan hatte[1]).

Die andere Bestimmung, dass die wichtigern Streitsachen

---

1) Gleichwohl wurden die disciplinären Anordnungen des Concils von Sardica nicht immer dem Nicänum zugeschrieben; denn ep. 7, 3 bemerkt derselbe Innocenz, nachdem er die Nicänischen Kanones (ohne Zweifel mit Einschluss der Sardicensischen) als die einzigen von der kath. Kirche anerkannten bezeichnet hat, eine von den Arianern erlassene disciplinäre Bestimmung sei durch die Synode von Sardica umgestossen worden.

„nach dem bischöflichen Urtheil“ an den apostolischen Stuhl zu bringen seien, bezieht sich gleichfalls auf die im Klerus einer Provinz enstandenen Streitigkeiten. Denn nachdem die allgemeine Anordnung getroffen ist mit den Worten: „Wenn Streitigkeiten (causae vel contentiones) unter Klerikern entstehen u. s. w.“, wird fortgefahren: Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam post judicium episcopale referantur. Von einer Appellation ist hier gar keine Rede. Innocenz will, dass die Urtheile der Provinzialsynoden über die wichtigern Streitsachen in jedem Falle dem apostolischen Stuhle mitgetheilt werden sollen. Für diese Bestimmung beruft er sich auf eine h. Gewohnheit (beata consuetudo); nach einem Theile der Handschriften auch auf die Festsetzung der „Synode“. Da im Vorhergehenden von der Nicänischen Synode die Rede ist, kann auch nur diese hier gemeint sein, wenn jener Zusatz ächt sein sollte. Die Aechtheit ist aber, abgesehen von dem handschriftlichen Thatbestande, schon darum höchst zweifelhaft, weil neben einem Synodalgesetze die Berufung auf ein blosses Gewohnheitsrecht sehr überflüssig gewesen wäre. Auch kömmt eine derartige Bestimmung, — von dem Nicänum natürlich zu schweigen — in den Kanones von Sardica nicht vor, indem der berühmte can. 9 sq. einen ganz andern Inhalt hat. Bloss in dem von Hilarius aufbewahrten (aber höchst verdächtigen) Synodalbriefe von Sardica an den römischen Bischof Julius findet sich die ähnliche Aeusserung, die sich indess dort auf die Concilsverhandlungen bezieht, es sei geziemend, dass die Bischöfe aller Provinzen an das Haupt, den Stuhl des h. Petrus referirten. Ob Innocenz diese Stelle, welche doch wieder einen weit allgemeinern Gedanken aussprach, als er auszudrücken beabsichtigte, bei jenen Worten im Auge hatte, muss um so mehr bezweifelt werden, als die Aechtheit derselben auch von solchen Kritikern verdächtigt wird, welche das ganze Schreiben nicht für unterschoben halten. Weit wahrscheinlicher ist die Annahme, dass unter Berufung auf die kirchliche Gewohnheit Innocenz jene Forderung stellte, dann später, was er von den Streitsachen der Geistlichen gesagt hatte, in dem (vorgeblichen) Schreiben an Julius verallgemeinert und dem Concil von Sardica in den Mund gelegt, und endlich mit Bezug auf diese unterschobene

Aeusserung der Zusatz: sicut synodus statuit in die Decretale des Innocenz eingeschaltet wurde.

Die übrigen Bestimmungen der Decretale, namentlich die über den Cölibat der Priester und Diakonen sind nebst ihren zum Theil sehr verfehlten Motivirungen den früher besprochenen Rescripten des Siricius, meist den Entscheidungen der römischen Synode von 386 entnommen und bedürfen darum keiner weitern Erläuterung.

Um dieselbe Zeit erliess Innocenz ein ähnliches ausführliches Rescript an die spanische Kirche, veranlasst durch die 400 abgehaltene erste Synode von Toledo. Auf dieser Synode war namentlich die Frage zur Sprache gekommen, ob die von den Priscillianisten zurückkehrenden Bischöfe in Amt und Würden belassen werden sollten oder nicht, also prinzipiell dieselbe Frage, welche in der Zeit der Schlichtung der arianischen Streitigkeiten in den betheiligten Kirchenprovinzen zur Bildung der Luciferianischen Sekte geführt hatte. Nach jener Synode war der Bischof Hilarius mit dem Priester Elpidius nach Rom gereist, und aus Anlass des von diesen erstatteten Berichtes über die Entzweiungen in der spanischen Kirche erliess nun Innocenz nachstehende Decretale[1]).

Oft, schreibt der römische Bischof, sei er in übergrosse Sorge gerathen wegen der immer mehr und rascher um sich greifenden Entzweiungen in der spanischen Kirche. Endlich sei es nöthig geworden, mit Heilmitteln diesem Uebel entgegenzutreten. Sein Mitbischof Hilarius [ein Mitglied der Synode von

1) Bei Coustant p. 763. — Jaffé Reg. registrirt den Brief unter dem J. 404. Aber für diese genaue Zeitbestimmung ist kein Anhaltspunkt vorhanden. Er wurde erst einige Zeit nach dem Concil von Toledo, aber vor 408 geschrieben, weil in diesem Jahre Spanien in Krieg verwickelt, und die dortige Kirche beunruhigt wurde, wovon in diesem Briefe keine Erwähnung geschieht. Auch berühren sich die in demselben enthaltenen Bestimmungen zum Theil sehr nahe mit denen der besprochenen Decretale von 404, gehören also wohl derselben Zeit an. Wir fügen noch den von den Herausgebern übersehenen Grund hinzu, dass des Hieronymus Schrift gegen Rufin, welche im J. 402 entstand, von Innocenz schon berücksichtigt zu sein scheint, was dazu stimmt, dass von dem Concil von Toledo (400) als etwas längst Verflossenem (dudum) gesprochen wird.

Toledo] und der Presbyter Elpidius seien, theils aus Liebe zur Einheit, theils wegen des in der Provinz herrschenden Verderbens zum apostolischen Stuhl gekommen und hätten im Centrum des Glaubens selbst mit bitterm Schmerz über den in der Provinz verletzten Frieden, über die Ausserachtlassung der Kanones und die Zerstörung der Eintracht geklagt, auf der die ganze Festigkeit des Glaubens beruhe[1]). In der Sitzung des römischen Presbyteriums sei dies zu den Akten genommen worden, und könne das Protokoll vorgezeigt werden.

Was den Glauben selbst betreffe, dass nämlich die Bischöfe von Bätien und Carthagena wegen der Gemeinschaft mit den Galläcischen [frühern Priscillianisten] sich getrennt hätten, so sei daraus ein Streit entstanden, der von Tag zu Tag wachse und in leidenschaftlicher Weise genährt werde. Es sei dies dieselbe Hartnäckigkeit, mit welcher vormals Lucifer mit den früher arianischen Bischöfen keine Gemeinschaft hätte pflegen wollen. So empfänden es jetzt Einige übel, dass man convertirte Priscillianisten in die katholische Gemeinschaft aufgenommen habe. Symphosius und Dictinius hätten um der Einheit willen die Priscillianistische Häresie aufgegeben, und die, denen dies nicht gefalle, veranlassten desshalb Entzweiungen. Warum beklage man sich über deren und ihrer Genossen Aufnahme? Weil man sie in ihren (bischöflichen) Aemtern belassen? Auch der Apostel Petrus sei nach seiner Bekehrung das geblieben, was er zuvor gewesen, desgleichen habe Thomas durch seinen Zweifel nichts verloren, und sei David nach seinem Bekenntniss der Gabe der Prophetie nicht beraubt worden. Alle sollten sich desshalb um die Aufrechthaltung der katholischen Einheit bemühen, und jeder einzelne Bischof diese allgemeine Ermahnung so ansehen, als sei sie an ihn gerichtet.

Ausserdem sei bekannt geworden, dass die Bischöfe Rufinus und Minucius gegen die Kanones von Nicäa in fremden

---

1) Mit den Worten: in ipso sinu fidei violatam intra provinciam pacem prosecuti sunt scheint analog der politischen Ordnung, welcher ja die Verfassung und Gliederung der Kirche folgte, Spanien als Provinz bezeichnet zu werden gegenüber Rom als dem „Centrum des Glaubens"

Kirchen Bischöfe geweiht hätten. Er müsse dagegen auftreten, damit nicht durch Anmassung ein Gewohnheitsrecht entstehe, welches dem geschriebenen Recht widerspräche. Sein Bruder und Mitbischof Hilarius habe Klage darüber geführt, dass Rufinus den Frieden der Kirchen mit aller Gewalt zu stören trachte, dass er zwar vorlängst auf dem Concil von Toledo um Verzeihung gebeten, aber nun, während der Metropolit die Bischöfe zu weihen habe, gegen den Willen des Volkes und die kirchliche Disciplin an heimlichem Orte (locis abditis) einen Bischof geweiht und die Kirchen mit Aergerniss erfüllt habe. Demgemäss sei auch die Sache der Bischöfe von Tarragona zu behandeln, welche sich beklagt, dass Minucius widerrechtlich einen Bischof in der Kirche von Gerunda (Gerundensis) geweiht habe. Gemäss den Kanones von Nicäa sei über solche Anmassung das Urtheil zu sprechen. Auch die von jenen geweihten Bischöfe seien in Untersuchung zu ziehen, damit sie erkennten, dass sie das widerrechtlich Empfangene nicht länger behalten könnten.

Auch der Bischof Johannes solle in Untersuchung gezogen werden, der auf der Synode zu Toledo zu der Aufnahme des Symphosius und Dictinius durch seine Gesandten seine Zustimmung gegeben, dann aber sich nicht demgemäss benommen habe. Mit ihm Alle, die in gleichem Verdachte ständen, damit sie gemäss jener Synode entweder durch Betheiligung an der Gemeinschaft allen schismatischen Verdacht von sich ablenkten, oder aber widrigenfalls excommunicirt würden.

Ueber die im Widerspruch zu den Kirchengesetzen von den spanischen Bischöfen vollzogenen Weihen wolle er im Interesse des Friedens nichts sagen, weil sie zu zahlreich seien. Gott möge darüber richten. Viele, die nach der Taufe noch als Anwälte vor Gericht fungirt, wie Rufin und Gregor, seien Priester geworden. Andere, welche als weltliche, speciell als Municipal-Beamte die Befehle ihrer Vorgesetzten hätten ausführen, sich an Lustbarkeiten, Spielen u. s. w. betheiligen müssen, seien selbst zur bischöflichen Würde (summum sacerdotium) aufgestiegen, während alle diese nicht einmal hätten Kleriker werden dürfen. Nur, damit keine Verwirrung entstehe in den spanischen Kirchen, könnten solche in ihren Würden verbleiben. Wenn

aber in Zukunft Jemand in dieser Weise ordinirt werde, sei er mit dem, der ihn geweiht habe, abzusetzen.

Die Klage gegen den Bischof Gregor von Emerita, den Nachfolger des Patruinus, solle untersucht werden, und wenn sie sich als ungegründet herausstelle, gegen die, welche ihn aus Neid verklagt hätten, eingeschritten werden.

Weiter erinnert Innocenz an die Kanones von Nicäa, dass Niemand, der nach der Taufe irgend ein weltliches Amt ausgeübt oder gar bei Festen als heidnischer Priester fungirt habe, Kleriker werden dürfe, speciell auch Niemand, der ein Municipalamt übernommen, weil solche oft später wieder reclamirt würden. Geweiht werden, fährt er fort übereinstimmend mit seinem Vorgänger Siricius, sollten diejenigen werden, welche als Kinder getauft und Lector geworden seièn, oder als Erwachsene die Taufe empfangen und sich dann sofort dem Kirchendienste gewidmet hätten. Auch dürften sie gemäss 3. Mos. 21, 13 nur mit einer Jungfrau verheirathet gewesen sein, und nach 1. Tim. 3, 2 nur einmal. Dann eifert Innocenz stark dagegen, was „Einige zur Vertheidigung eines schlechten Irrthums entgegenstellen und behaupten“, dass die vor der Taufe eingegangene Ehe bei der Digamie der Ordinanden nicht mitgezählt werden solle. Dieselben Gründe, nur nachdrucksvoller, führt er auf, welche wir in seiner Decretale an Victricius bereits entwickelt fanden, und schliesst dann: „Darum darf Niemand die h. Schriften anders erklären, als die richtige Methode (recta ratio) es gestattet, damit sie nicht, während sie sich unrichtiger Mittel zu ihrer Entschuldigung bedienen, der Corruption des Gesetzes und des Umsturzes der Regeln überführt werden; sondern das ist zu beobachten, was die göttlichen Schriften enthalten, und die Bischöfe in nützlicher Weise angeordnet haben“

Hieronymus war gerade in Rom wegen seiner der Entscheidung des Siricius widersprechenden Erklärung der Worte: „Eines Weibes Mann“ verdächtigt worden, und dort befand sich auch seine Apologie gegen Rufin in Aller Händen, in welcher er seine Meinung, wenn auch in friedlicher und bescheidener Weise gegen jene Entscheidung aufrecht hielt. Man kann darum nicht bezweifeln, dass Innocenz bei dieser scharfen Polemik gerade ihn im Auge gehabt, und ohne ihn zu nennen, dem be-

rühmten Exegeten und Presbyter eine Lection über Hermeneutik und die schuldige Unterwerfung unter das Urtheil der Bischöfe gehalten habe.

Afrika wurde noch fortwährend durch den Donatistenstreit zerrissen. Die Synode von Carthago von 404 sandte darum Legaten an den Bischof von Rom oder den Bischof derjenigen Stadt, in welcher der Kaiser sich aufhalte. Man sieht, worauf dieser Beschluss zielte. Nicht um die Verstärkung kirchlicher Autorität gegen die Schismatiker war es zu thun, sondern um die Anwendung weltlicher Gewalt, welche der in der Nähe des Kaisers befindliche Bischof, gleich viel ob es der römische oder ein anderer war, zu erwirken gebeten wurde[1]). Die nun erlassenen scharfen Massregeln gegen die Donatisten scheinen den Erfolg jenes Vorgehens zu beweisen. Innocenz aber muss diese Gesandtschaft nicht sehr genehm gewesen sein. Denn auf einer Synode von Carthago des folgenden Jahres (405) ward ein Brief von ihm verlesen, worin er die afrikanischen Bischöfe ermahnt, nicht so viel „über das Meer zu kommen"[2]).

In derselben Zeit, als die Kirchen Galliens, Spaniens und Afrikas sich an Innocenz wandten, um an ihm eine Stütze zur Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin zu finden, ward seine Hülfe auch vom Orient aus in Anspruch genommen. Hier handelte es sich freilich nur um die Angelegenheiten Eines Bischofs, aber des ersten Bischofes der orientalischen Kirche. Johannes Chrysostomus, 397 auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben gegen den Wunsch des ehrgeizigen und ränkesüchtigen Theophilus von Alexandrien, ward schon in einigen Jahren sowohl mit dem Hofe als mit diesem seinem mächtigen Gegner in Streit verwickelt. Die erste Veranlassung dazu bildete die Origenistenfrage. Wir sahen bereits, wie Theophilus, früher selbst Origenist, plötzlich in das Lager der Gegner überging und nun mit dem Eifer eines Convertiten allenthalben die Origenisten verfolgte. Mehre Mönche, die sog. vier langen Brüder, flüchteten vor ihm und fanden Schutz bei Chrysostomus in Konstantinopel[3]). Bereits hatte der

---

1) Mansi IV, 500.

2) Mansi III, 799.

3) Leider hat in seinem Eifer gegen die Origenisten Hieronymus

Kaiser den Theophilus nach Konstantinopel vorgeladen, um sich vor dem Bischofe der Hauptstadt, dem ihm verhassten Chrysostomus zu verantworten. Er zögerte mit seiner Reise und erschien dann, nachdem der Streit wegen jener Mönche zwischen Chrysostomus und dem nach Konstantinopel gekommenen Epiphanius geschlichtet war, 403 in Konstantinopel, um von den Hofleuten der Kaiserin Eudoxia unterstützt, seinerseits über Chrysostomus zu Gericht zu sitzen. Hier, auf der Synode ad quercum, einer Vorstadt Konstantinopels, fand das Unerhörte Statt, dass der Bischof von Alexandrien den an Rang über ihm stehenden Bischof der Hauptstadt für abgesetzt erklärte. Chrysostomus ward verbannt, 404 auf Betreiben der Kaiserin nochmals vor Gericht gestellt, um dann 407 im Exil zu sterben[1]).

Seit dem J. 404 wandten sich beide Parteien an die occidentalische Kirche, namentlich nach Rom, um in dem Streite der beiden ersten bischöflichen Stühle des Ostens besonders die römische Kirche auf ihre Seite zu ziehen[2]). Zuerst schickte Theophilus den Lector Alexander mit der Mittheilung an Innocenz, er habe den Chrysostomus abgesetzt. Innocenz erschrak über die Verwegenheit und Ueberhebung, dass der Bischof allein so vorgegangen war und nicht einmal die Gründe seines Verfahrens mittheilte. Ein Diakon Eusebius von Konstantinopel, der sich damals zufällig in Rom aufhielt, bat Innocenz, mit seinem Urtheil noch etwas zurückzuhalten, indem die Intrigue sich

sich dazu hergegeben, eine Schrift des Theophilus gegen Chrysostomus, welche voll war von den gröbsten Schmähungen und Verleumdungen, nicht bloss zu übersetzen, sondern auch als gemeinschaftliches Werk zu bezeichnen (ep. 114). Fragmente jener Schrift hat Facund. Hermian. Defens. III capp. lib. VI fin. aufbewahrt.

1) Die nachfolgenden detaillirten Angaben sind dem Dialog entnommen, den ein Freund des Chrysostomus, Bischof Palladius, 408 nach Rom geflüchtet, dort mit dem römischen Diakon Theodor hielt. Dieser erzählte ihm alles, was bis dahin in Rom in Sachen des Chrysostomus sich ereignet hatte. Dieser Dialog ist die bekannte Vita Chrysost. von Palladius.

2) Während die genannte Biographie bloss von Rom spricht, schreibt der Kaiser Honorius (Innocent. ep. 8, 4), die Parteien hätten sich an „die Bischöfe der ewigen Stadt und Italiens“ gewandt. Bezüglich des Chrysostomus werden wir dies aus seinem eigenen Briefe erfahren.

bald enthüllen werde. Nach drei Tagen erschien denn auch eine von Chrysostomus nach Rom abgeordnete Deputation, die Bischöfe Pansophius aus Pisidien, Pappus aus Syrien, Demetrius aus Galatia Secunda und Eugenius aus Phrygien, sowie die Diakonen Paulus und Cyriacus mit drei Briefen, einem von Chrysostomus, einem von vierzig Bischöfen seiner Gemeinschaft, und einem von dem Klerus zu Konstantinopel.

Chrysostomus schrieb an „seinen Herrn, den ehrwürdigsten Bischof" Innocenz: Was ihm widerfahren, sei zwar in der ganzen Welt schon bekannt, aber, um ein Heilmittel dagegen zu finden, habe er „seine Herren, die ehrwürdigen Bischöfe" Demetrius u. s. w. veranlasst, die weite Reise nach Rom zu unternehmen. Theophilus, vom Kaiser vorgeladen, sei, statt allein, mit einer grossen Zahl ägyptischer Bischöfe nach Konstantinopel gekommen. Er habe sich nicht zur Kirche begeben, wie es Sitte sei, und mit ihm Gemeinschaft gepflogen, sondern vom Schiffe sei er an der Kirche vorbei ausserhalb der Stadt irgendwo eingekehrt, während er (Chrysostomus) zu seiner Bewirthung alles bereit gehabt habe. Trotz wiederholten Ersuchens und Bittens habe er die Gründe dieses feindlichen Verhaltens nicht in Erfahrung bringen können. Der Kaiser habe ihm dann befohlen, draussen [ad quercum], wo Theophilus weile, die gegen denselben vorgebrachten Anklagen zu untersuchen. Er habe sich jedoch dessen geweigert, weil nach den Kirchengesetzen jede Untersuchung an Ort und Stelle, in der betreffenden Provinz Statt finden müsse. Theophilus dagegen habe sofort in herrischer Weise seinen (des Chrysostomus) Archidiakon zu sich beschieden, als ob die Kirche bereits keinen Bischof mehr gehabt, und durch jenen den ganzen Klerus. Die Kirchen seien in Aufruhr gerathen, da man ihre Kleriker abgeführt und genöthigt, Anklageschriften gegen ihren Bischof aufzusetzen. Dann habe Theophilus ihn vorgeladen; er aber habe durch mehre Bischöfe ihm antworten lassen, er wolle sich wohl einem Richter, aber nicht einem Feinde stellen. Ueberdies sei er selbst in Anklagezustand versetzt und habe als ägyptischer Bischof in Thracien nicht zu Gericht zu sitzen. Nichtsdestoweniger habe Theophilus allen Kirchengesetzen zuwider die Anklage gegen ihn instruirt und ihn von seiner Kirche vertrieben. Innocenz möge

ihm nun in seiner Noth helfen. Mit jenen Ereignissen seien nämlich die Gewaltakte noch nicht zu Ende gewesen. Vom Kaiser und dreissig Bischöfen sei er wieder nach Konstantinopel zurückgeführt worden, Theophilus sei geflohen. Nun habe er den Kaiser gebeten, eine Synode seine Sache untersuchen zu lassen. Vergeblich sei Theophilus vom Kaiser angegangen worden, wieder zu diesem Zwecke nach Konstantinopel zu kommen. Einige syrische Bischöfe, die noch dort geblieben und an seiner Absetzung sich betheiligt, habe er wieder erfolglos ersucht, ihm die Klagepunkte oder sonstiges Material mitzutheilen, dass er sich vertheidigen könne. Aber gleichwohl sei er zum zweiten Mal vertrieben worden. Am Charsamstag des Abends nämlich sei plötzlich eine Menge Soldaten in die Kirche eingebrochen, habe alle Geistlichen mit Gewalt entfernt und den Altar umstellt. Die Frauen, welche dort zum Empfange der Taufe entkleidet gewesen, seien nackt davon geflohen, viele sogar verwundet worden, so dass Blut in das Taufbecken geflossen. Einige Soldaten, selbst ungetaufte, seien in's Allerheiligste eingebrochen und hätten das Blut Christi verschüttet. Das ganze Volk sei aus der Stadt geflohen und mit ihm mehr als vierzig Bischöfe, so dass am Osterfeste die Kirchen menschenleer geblieben. Alles sei in Verwirrung und Trauer gewesen, überall habe man nur Jammern und Weinen vernommen. Selbst Häretiker, Juden und Heiden hätten ihm ihr Beileid bezeugt. Und solches sei gegen den Willen des Kaisers von Bischöfen geschehen. Am Ostermorgen habe das Volk draussen in Wäldern und Schluchten seinen Gottesdienst gefeiert. Dabei sei indess das Uebel nicht stehen geblieben, sondern, wie ein schlechter Strom von dem Haupte aus auch die übrigen Glieder verderbe, so habe von Konstantinopel aus die Verwirrung um sich gegriffen, die Geistlichen hätten sich gegen ihre Bischöfe aufgelehnt, und überall herrsche Anarchie und Zerstörung. Seine „ehrwürdigsten Herren" möchten dieser Noth steuern. Denn sie würden begreifen, dass, wenn nach Belieben Bischöfe in fernen Provinzen Absetzungen und Vertreibungen vornehmen könnten, in der Kirche alles verwüstet werde. Sie möchten darum schreiben, dass das Geschehene ungültig sei, und die Uebelthäter mit Kirchenstrafen belegt werden müssten. Bei regelrechtem Verfahren weigere er

sich nicht, vor unparteiischen Richtern zu erscheinen. Aber einen Abwesenden in so widerrechtlicher Weise zu verurtheilen, komme nicht einmal bei den Scythen und Sarmaten vor. Das Nähere würden sie von „seinen Herrn", den frommen Bischöfen erfahren. Und wenn sie sich seiner annähmen, würden sie sich Verdienste um den friedlichen Zustand aller Kirchen erwerben. Dieser Brief sei auch an Venerius von Mailand und Chromatius von Aquileja gerichtet.

Vorstehendes Schreiben ist wieder bemerkenswerth für die Stellung der damaligen Bischöfe zu einander. Wie Theophilus von Alexandrien wendet sich auch Chrysostomus von Konstantinopel nach Rom, aber nicht als an die Oberbehörde, an das Haupt der ganzen Kirche. Da sie selbst die ersten Bischöfe des Orientes waren, schreiben sie wegen ihres Streites an den angesehensten Bischof des Occidents. Aber in gleicher Weise an die beiden andern hervorragendsten Bischöfe Italiens, an die von Mailand und Aquileja. Sie alle, wünscht Chrysostomus, sollen ihm zu Hülfe kommen. Aber mit keinem Worte spricht er etwa dem römischen Bischofe das Recht zu, in höherer Instanz, als „Papst" das Urtheil des Theophilus zu revidiren, sondern jene drei Bischöfe sollen es gleichmässig für ungültig erklären, weil es gegen eine Reihe von Kanones verstosse[1]). Auch beansprucht er nicht, vom „Papst" gerichtet zu werden, sondern von „unparteiischen Richtern", und zwar den Kirchengesetzen gemäss in der eigenen Provinz. Er protestirt sogar ausdrücklich gegen die Uebergriffe der Bischöfe in die Gerechtsame einer andern Provinz. Wenn er Innocenz seinen „ehrwürdigsten Herrn" nennt, so erkennt er ihn dadurch so wenig als seinen Vorgesetzten an wie alle andern Bischöfe, die er mit demselben Titel beehrt.

Ungeachtet des hohen Selbstgefühls, mit dem der damalige Bischof von Rom bereits erfüllt war, wagt er es doch nicht, die Angelegenheit der hervorragendsten Bischöfe des Ostens in oberster Instanz selbst zu entscheiden. Er sandte vielmehr Beiden

---

1) So fasst auch Honorius l. c. die Sache auf, indem er schreibt, die Parteien hätten an die Bischöfe Roms und Italiens sich gewandt, und sei „die Sentenz von der Autorität Aller" erwartet worden.

Gemeinschaftsbriefe, den Theophilus wegen seines Vorgehens tadelnd, und verlangte ein allgemeines Concil. Einige Tage nachher kamen in Rom Presbyter Petrus und Diakon Martyrius von Konstantinopel an, im Auftrage des Theophilus Akten überbringend, nach denen Chrysostomus durch 36 Bischöfe, unter welchen 29 Aegyptier sich befanden, verurtheilt worden sei. Innocenz aber antwortete dem Theophilus, er müsse bei seiner Meinung bleiben, so lange nicht ein ordnungsmässiges Urtheil über Chrysostomus gefällt sei. Auf Grund des Geschehenen, was wie Hohn erscheine, könne er die Gemeinschaft mit ihm nicht aufheben. Wenn Theophilus Vertrauen in seine Sache setze, möge er sich der Synode stellen, wo nach den Kanones von Nicäa — einen andern Kanon nehme die römische Kirche nicht an — verfahren werden solle.

Einige Zeit nachher kam ein Presbyter Theoteknus von Konstantinopel nach Rom mit einem Schreiben von mindestens 25 Bischöfen von der Partei des Chrysostomus, in welchem die Verbannung desselben sowie die Verbrennung seiner Kirche gemeldet war. Innocenz gab ihm einen Gemeinschaftsbrief an Chrysostomus mit, unter Thränen zur Geduld ermahnend, weil er nicht helfen könne. Bald erschien ein auch seinem Aeussern nach wüster Mensch, Namens Paternus, in Rom, einen Brief im Auftrage mehrer Bischöfe überreichend, worin Chrysostomus beschuldigt wurde, die Kirche selbst angezündet zu haben. Wiederum fand sich in Rom Bischof Cyriacus von Synnada ein, weil er vor dem Edicte des Kaisers hatte flüchten müssen, welches über Alle, welche mit Theophilus keine Gemeinschaft haben wollten, Absetzung und Confiscation des Vermögens verhängte. Ferner Eulysius von Apamea mit Briefen von 15 Bischöfen aus der Umgebung des Chrysostomus und des greisen Anysius von Thessalonich, worin die Zustände in Konstantinopel beschrieben waren. Anysius hatte die Erklärung abgegeben, an dem Urtheil der römischen Kirche festhalten zu wollen. Einen Monat später fand Palladius von Helenopolis seine Zufluchtsstätte in Rom und zeigte ein kaiserliches Edict vor, des Inhaltes, wer Jemanden, der zu Chrysostomus halte, bei sich beherberge, dessen Haus solle verkauft werden. Weiter erschienen (405) in Rom Presbyter Germanus und Diakon Cassian mit Briefen vom ganzen Klerus

des Chrysostomus, worin es hiess, Chrysostomus sei exilirt worden durch die Intriguen des Acacius von Beröa, Theophilus von Alexandrien, Antiochus von Ptolemais, Severian von Gabala. Sie zeigten dann eine Urkunde vor, gemäss welcher die kostbaren Kirchengefässe den Stadtbehörden ausgeliefert worden waren, wodurch also die gegen Chrysostomus erhobenen Beschuldigungen widerlegt wurden.

Innocenz beantwortete den überreichten Brief mit einem Schreiben an den Klerus und das Volk von Konstantinopel, in welchem er sie tröstet über die dortigen Zustände. Was die Beobachtung der Kanones angehe, so erkenne die katholische Kirche bloss die Nicänischen an; wenn Jemand widersprechende, von Häretikern aufgestellte beibringe, so würden diese von den katholischen Bischöfen verworfen. Dies hätten bereits auf der Synode von Sardica die frühern Bischöfe gethan, wie er sie denn auch jetzt wiederum verwerfe[1]). Das einzige Heilmittel sei jetzt eine Synode[2]). Er habe sich viel mit dem Gedanken beschäftigt, auf welche Weise eine ökumenische Synode berufen werden könne. Das Nähere über die Ereignisse im Orient habe er bereits von den zu verschiedener Zeit nach Rom geflohenen „Mitbischöfen“ Demetrius, Cyriacus, Eulysius, Palladius vernommen[3]).

Der Presbyter Germanus erhielt denn zugleich auch ein kleines Billet von Innocenz, welches er auf der Rückreise den Bischöfen Aurelius von Carthago und Augustinus von Hippo überreichen sollte, worin er diese beiden hervorragendsten Vertreter der afrikanischen Kirche um gemeinschaftliche Fürbitten bei Gott ersucht[4]).

Zum zweiten Mal erschien Bischof Demetrius von Pisinus

---

1) Nach Pallad. l. c. c. 8 war dies die von Arianern (zu Antiochien 341) erlassene Bestimmung, dass, wenn Jemand, sei es mit Recht oder mit Unrecht abgesetzt worden, er sich in seinem Amte vor geschehenem Synodalspruche nicht behaupten dürfe.

2) So fern lag also dem römischen Bischofe, und selbst einem Manne wie Innocenz, der Gedanke, dass er, „der Papst“ diese rein disciplinäre und persönliche Angelegenheit in letzter Instanz zu entscheiden habe.

3) Bei Sozom. VIII, 26.

4) Bei Coustant p. 807.

in Rom, der den Orient durchreist hatte, um überall mitzutheilen, dass die Römer zu Chrysostomus hielten. Zu diesem Zwecke hatte er die Briefe des Innocenz vorgezeigt, sowie die Briefe der Bischöfe Cariens und der Presbyter von Antiochien, welche „an der guten Ordnung der Römer festhalten wollten“ Hierauf kamen nach Rom der Oekonom der Kirche von Konstantinopel, Presbyter Domitian mit dem Presbyter Vallagas von Nisibis, über die elende Lage der Klöster von Mesopotamien berichtend. Auch überreichten sie Akten, nach welchen Damen aus Consularfamilien vor den Augen des Volkes zu dem Präfekten Optatus gebracht worden waren, um entweder in die Gemeinschaft des Bischofes Arsacius einzutreten oder 200 Pfund Gold zu erlegen. Asceten und Jungfrauen zeigten ihre Wunden, die sie in dieser Verfolgung erlitten.

Als Innocenz alle diese Vorgänge dem Kaiser Honorius mitgetheilt hatte, befahl dieser, eine Synode des Occidentes zu halten. Die versammelten Bischöfe Italiens aber ersuchten ihn, seinem Bruder, dem Kaiser des Ostens, Arkadius zu schreiben, dass er eine ökumenische Synode nach Thessalonich berufen möge, weil hier leichter Orient und Occident zusammenkommen könnten. Diese Synode, vollkommen nicht durch ihre Grösse, sondern durch die Beschaffenheit ihrer Sentenz, möge dann ein unbezweifelbares Urtheil fällen. Der Kaiser Honorius geht auf dieses Ansinnen ein und ersucht den Bischof von Rom, ihm fünf Bischöfe, zwei römische Presbyter und einen Diakon zu schicken, welche den gewünschten Brief dem Arkadius überbringen sollten. Dieser Brief aber hatte folgenden Inhalt. Zum dritten Mal, schreibt Honorius[1]), richte er sich nun an ihn, damit das gegen Chrysostomus Unternommene wieder gut gemacht werde. Der Friede der Kirche sei auch der Friede des Reiches. Er möge darum die Bischöfe des Orientes nach Thessalonich bescheiden. Die Bischöfe des Westens hätten fünf Bischöfe, zwei Presbyter und einen Diakon der grossen Kirche von Rom gesandt. Diese möge er mit allen Ehren aufnehmen. Erhielten sie die Ueberzeugung, dass Chry-

1) Der erste Brief ist verloren. Der zweite steht als ep. 8 unter den Briefen des Innocenz.

sostomus mit Recht verbannt worden, so werde er (Honorius) die Gemeinschaft mit ihm aufgeben. Bewiesen sie aber, dass die Bischöfe des Orients im Unrechte seien, so möge er (Arkadius) die Gemeinschaft mit ihnen brechen. Von allen Briefen, die aus dem Occident an ihn gelangt seien, und dasselbe Urtheil über Chrysostomus enthielten, wolle er nur zwei mittheilen, die des Bischofes von Rom und des von Aquileja. Vor allem aber solle er Theophilus vorfordern, weil man diesem die Schuld an allem Uebel zuschreibe.

Mit diesem Briefe, sowie mit Briefen von Innocenz, Chromatius, Venerius und den übrigen italienischen Bischöfen und einer Denkschrift der Synode (d. i. des Episkopates) des ganzen Occidentes begaben sich die Bischöfe Aemilius von Benevent, Cythegius und Gaudentius und die Presbyter Valentinian und Bonifacius auf Staatskosten nach Konstantinopel, in Begleitung der Bischöfe Cyriacus, Demetrius, Palladius und Eulysius. In der Denkschrift war verlangt, dass Chrysostomus, erst wieder eingesetzt, frei auf der zu berufenden Synode erscheine.

Nach vier Monaten kehrten die Genannten zurück mit den übelsten Nachrichten. Zuerst habe man sie verhindert in Thessalonich zu landen, wo sie vorgehabt, dem Anysius ein Schreiben zu überreichen. In Konstantinopel selbst habe man nach vielen Misshandlungen ihnen endlich die Briefe in roher Weise — einem Bischof sei dabei der Daumen zerbrochen worden — abgenommen. Andern Tags habe man ihnen 3000 Geldstücke gegeben mit der Aufforderung, den an Stelle des Chrysostomus eingesetzten Atticus anzuerkennen. Dessen aber hätten sie sich geweigert, und in Folge der erlittenen Brutalitäten sowie einer dem Diakon Paulus zu Theil gewordenen Vision sich zur Abreise entschlossen. Man habe ihnen ein schlechtes Schiff zur Verfügung gestellt, dem Vernehmen nach um sie auf dem Meere dem Untergang zu weihen. In Lampsacus aber hätten sie, dem Untergange bereits nahe, ein neues bekommen und seien endlich glücklich in Calabrien gelandet. Die sie nach Konstantinopel begleitenden Bischöfe seien von ihnen getrennt worden, ohne dass sie über deren Schicksal etwas hätten erfahren können.

Rom war also in dieser die Kirche bedrängenden Verwir-

rung die allgemeine, weil natürlichste Zufluchtsstätte für die Chrysostomus treu bleibenden Orientalen. Orient und Occident standen sich jetzt wieder, wenn auch nur anlässlich dieses persönlichen Streites kirchenfeindlich gegenüber, namentlich weil Arkadius, der Kaiser des Ostens, Partei für Theophilus ergriff. Für die Kenntniss der kirchlichen Rechtsverhältnisse ist wieder die Betrachtung der Massregeln von Bedeutung, welche man zur Hebung des Streites in Aussicht nahm. Der römische Bischof wendet sich an seinen Kaiser, den Honorius, und dieser befiehlt, dass die Bischöfe seines (des occidentalischen) Reiches sich zu einer Synode versammeln sollen. Reichssynoden wurden demgemäss noch immer, wie in früherer Zeit, von dem betreffenden Kaiser angeordnet, und Innocenz wendet sich nur mit einer Mittheilung an den Kaiser, auf Grund deren sich dieser zu jener Massregel entschliesst. Die Bischöfe Italiens aber, ohne Zweifel Innocenz an der Spitze, halten diese Massregel für unzureichend und bestimmen den Kaiser, auf seinen Bruder Arkadius einzuwirken, dass dieser auf der Grenze zwischen dem östlichen und westlichen Reiche, in Thessalonich eine Synode des gesammten Orientes halten lassen möge. Eine Deputation der Occidentalen solle dann dort die Sentenz der westlichen Kirche abgeben, und so, wenn auch nicht formell, so doch materiell in Thessalonich eine Berathschlagung der ganzen Kirche, ein ökumenisches Concil Statt finden. Die Autorität eines solchen allgemeinen Concils wird aber nicht von der Zahl seiner Mitglieder, sondern von der Beschaffenheit der zu fällenden Sentenz abhängig gemacht. Die Anschauung, dass ein legitim berufenes allgemeines Concil als solches und unter allen Umständen richtig judiciren werde, kannte man also nicht, geschweige denn die spätere römische Lehre, dass das allgemeine Concil seine Autorität durch die „päpstliche“ Bestätigung erhalte. Thessalonich wurde wohl von Rom aus als Concilsstadt gewünscht, weil man des dortigen Bischofes, des Anysius sicher war und, wie wir hörten, diese Kirche mit ihrer ganzen Provinz, obwohl nun zu dem östlichen Reiche gehörend, immer noch als einen Theil der abendländischen Kirche behandeln wollte. Auf diese Weise also bezweckte Innocenz eine orientalische Generalsynode auf nach römischer Anschauung abendländisch-kirchlichem Boden, also unter Roms

Einfluss versammelt zu sehen. Wir hörten, dass aus diesem Project nichts wurde. Honorius willfahrte zwar den Wünschen des italienischen Episkopates. Aber die nach dem Orient entsandte Deputation wurde in Konstantinopel misshandelt und kehrte unverrichteter Sache, eben noch mit heiler Haut zurück[1]).

Innocenz hielt aber trotzdem an seinem Gedanken fest, durch ein ökumenisches Concil allein könne der Streit geschlichtet werden, auch nachdem Chrysostomus (407) bereits gestorben war. So berichtete nämlich der römische Diakon Theodorus (408) dem Bischof Palladius[2]): Absicht der römischen Kirche sei, mit den orientalischen Bischöfen, vorzüglich mit Theophilus nicht eher in Verkehr zu treten, bis ein allgemeines Concil Statt gefunden habe. Die Synode von Carthago vom 13. Juni 407 hatte also vergeblich, sogar noch mehre Monate vor dem Tode des Chrysostomus (14. September), Innocenz schriftlich ermahnt, dass er der Vorschrift des Herrn gemäss mit dem Bischofe von Alexandrien Frieden halten möge[3]).

Noch kurz vor seinem Tode stand Chrysostomus mit Innocenz in brieflichem Verkehr. Er dankt ihm aus dem Exil für seine liebevolle Fürsorge und entschuldigt sich, dass er dies jetzt erst thue, weil er jetzt erst durch den Presbyter Johannes und den Diakon Paulus Gelegenheit dazu erhalten habe. Zugleich bittet er ihn, im Kampfe auszuharren. Innocenz beantwortet dieses Schreiben durch einen dem Diakon Cyriacus mitgegebenen Trostbrief[4]), nach dessen Empfang Chrysostomus bald durch den Tod von seinen Leiden befreit wurde.

In derselben Zeit fand Innocenz auch wieder Gelegenheit, nach Gallien zu schreiben. Diesmal war es der Bischof Exsuperius von Toulouse, der mit einer Reihe von Anfragen sich nach Rom gewendet hatte und unter dem 20. Februar 405 von

---

1) Die Unächtheit des vorgeblichen Briefwechsels zwischen Innocenz und Arkadius, aus welchem Baronius zu beweisen suchte, dass jener nun den Arkadius und seine Gemahlin Eudoxia in den Bann gethan habe, ist bereits durch Bower I, 467 aufgedeckt worden.

2) Vita Chrys. c. 20.

3) Mansi IV, 502.

4) Bei Coustant p. 813 sq.

dort aus Bescheid erhielt[1]). Nach Massgabe seiner Einsicht, schreibt Innocenz, wolle er jene Anfragen beantworten, wie die Vernunft, die h. Schrift und die Ueberlieferung es erheische. Exsuperius habe dem Beispiele der Weisen folgend lieber bei dem apostolischen Stuhle anfragen, als aus eigener Anmassung das Zweifelhafte entscheiden wollen. Und auch er, Innocenz habe, indem er ihn zu belehren suche, selbst wieder Neues gelernt. Bezüglich der Presbyter und Diakonen, welche nicht enthaltsam lebten, bestimmten die göttlichen Gesetze sowie die bekannte Mahnung des Bischofes Siricius, dass solche abgesetzt werden müssten. Diese Anordnung wird dann mit denselben, theils dem A. T. entnommenen Gründen und Stellen motivirt, wie wir es in frühern römischen Decretalen bereits fanden. Bloss die, zu deren Kenntniss die Decretale des Bischofes Siricius, welche in die Provinzen ergangen, nicht gelangt sei, könnten in ihren Aemtern belassen werden, wofern sie sich von dem Zeitpunkte der Kenntnissnahme an nach derselben richten würden.

Bezüglich derer, welche nach der Taufe ein lasterhaftes Leben geführt hätten und am Ende desselben Busse und Wiederaufnahme in die Gemeinschaft (poenitentia et reconciliatio communionis) verlangten, sei zu bemerken, dass die frühere Disciplin strenger, die spätere milder sei. In alter Zeit habe man die Busse gewährt, die Wiederaufnahme (communio) aber verweigert. Dies sei mit Recht geschehen in der Zeit der Verfolgung, weil man durch Verweigerung der Wiederaufnahme vor dem Abfall habe zurückschrecken, durch Gewährung der Busse aber nicht alles habe verweigern wollen. Nachher habe man Sterbenden die Gemeinschaft gewährt gleichsam als Wegzehrung (viaticum), und damit die Härte der Novatianer, welche die Verzeihung (venia) verweigerten, keine Nachahmung finde. Mit der Busse solle darum zuletzt auch die Gemeinschaft (cum poenitentia extrema communio) gewährt werden, damit solche Menschen wenigstens am Ende ihres Lebens vor dem ewigen Verderben bewahrt würden[2]).

---

1) Bei Coustant p. 789.

2) Letztere Bemerkung, sowie der Hinweis auf die Novatianer zeigen,

Ueber die, welche nach der Taufe öffentliche Aemter verwaltet, die Folter zur Anwendung gebracht oder gar Todesurtheile gefällt hätten, sei gesetzlich von den Vorfahren nichts festgestellt worden. Da die öffentlichen Gewalten von Gott eingesetzt seien, solle weder an der bestehenden Disciplin in diesem Punkte etwas geändert, noch gegen die Anordnung Gottes angegangen werden.

Weiter sei gefragt worden, warum in der Kirchengemeinschaft befindliche (communicantes) Männer mit ihren ehebrecherischen Frauen keine Gemeinschaft hätten, während umgekehrt die Frauen mit ihren ehebrecherischen Männern in Gemeinschaft blieben. Die christliche Religion verdamme den Ehebruch bei beiden Geschlechtern in gleicher Weise. Aber die Frauen verklagten nicht leicht ihre Männer wegen Ehebruches, wohl aber belangten die Männer ihre Frauen bei den Bischöfen, und werde diesen dann die Gemeinschaft entzogen. Werde das Verbrechen eines Mannes entdeckt, so treffe ihn dieselbe Strafe[1]).

Bezüglich derer, welche Bittschriften anfertigten, um von dem Landesherrn ein Todesurtheil zu erwirken, sei festzuhalten, dass die Untersuchung der bezüglichen Anklagen den Gerichten

---

dass die „letzte Gemeinschaft“ oder „Wegzehrung“, wenn darunter auch äusserlich die h. Communion zu verstehen ist, doch nur der Ausdruck der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft, der Absolution nach geleisteter Busse sein soll. Unrichtig nehmen Einige, wie auch Bower I, 471 an, die „Busse“ bezeichne hier die Wiederaufnahme, die „Gemeinschaft“ die h. Communion. Aber wir sahen auch schon früher, dass die Gewährung der h. Communion in der Regel nicht getrennt wurde von der Absolution, resp. dass der Wiederaufgenommene auch und zwar gerade zum Zeichen der Wiederaufnahme zur h. Communion zugelassen wurde. Das im Gegensatz zur ältern Zeit gesteigerte priesterliche Bewusstsein tritt am Schlusse dadurch hervor, dass die ewige Seligkeit von der Gewährung der kirchlichen Gemeinschaft und der h. Communion abhängig gemacht wird, während man früher bei der Verweigerung dessen die Rettung des Büssenden ausdrücklich Gott anheimstellte.

1) Löning a. a. O. II, 629 vermuthet wohl richtig, jener Unterschied sei eine Folge des weltlichen Rechtes gewesen. Während der Ehebruch des Mannes kein adulterium im rechtlichen Sinne ausgemacht habe, sei der Mann nach der Lex Julia verpflichtet gewesen, sich von der ehebrecherischen Frau zu scheiden.

überwiesen werde, und wenn auf diesem Wege ein Uebelthäter die gebührende Strafe erhalte, treffe den Verfasser solcher Bittschriften keine Schuld.

Wenn Jemand nach einer Ehescheidung eine neue Ehe eingehe, so sei er gemäss Matth. 19, 9 offenbar ein Ehebrecher, gleichfalls derjenige, der die Entlassene heirathe, und die, welche geheirathet worden sei. Sie alle seien aus der Gemeinschaft auszuschliessen. Ihre Eltern oder Verwandten nur in dem Falle, dass sie diese unerlaubten Verhältnisse angestiftet hätten.

Zum Schlusse folgt auf Verlangen ein Verzeichniss der Bücher, welche als kanonisch anzuerkennen seien. Es sind dies alle, welche seit der Synode von Carthago von 397 als kanonisch aufgeführt wurden, auch die deuterokanonischen des A. T. ohne Unterscheidung zwischen den übrigen. Desgleichen hat Innocenz die Unterscheidung seines Vorgängers Damasus zwischen den Briefen des Johannes, wonach die beiden letzten nicht dem Apostel, sondern dem Presbyter angehören sollen, aufgegeben. Dem Kanonverzeichniss aber fügt er dann das Verdammungsurtheil über die apokryphischen Schriften bei: „Du sollst wissen, dass die übrigen Schriften unter dem Namen des Matthias oder Jakobus Minor, oder unter dem Namen des Petrus und Johannes, welche von einem gewissen Leucius geschrieben wurden[1]), oder unter dem Namen des Thomas oder sonst nicht bloss zurückzuweisen, sondern zu verdammen sind."

In derselben Zeit, in welcher ähnlich wie in den arianischen Wirren zahlreiche Bischöfe und andere Geistliche, von den Stürmen in der Kirche des Ostens verschlagen, zu Rom eine sichere Zufluchtsstätte suchten und fanden, zog sich über das Abendland ein politisches Gewitter zusammen, welches die ganze Ordnung des Reiches und der Kirche zu zerstören drohte und ängstlichen Gemüthern nichts Geringeres als der Vorbote des Weltendes zu sein schien. Die grosse Völkerwanderung überschwemmte Italien mit gallischen und germanischen Stämmen. Es stand zu befürchten, dass die „Barbaren" das abendländische

---

1) Der hier in den spätern Kanonsammlungen beigefügte Satz fehlt in den andern Handschriften: „oder unter dem Namen des Andreas von den Philosophen Nexocharides und Leonidas geschrieben"

Reich völlig in Auflösung versetzen und durch die Vernichtung Roms den Fortbestand der Welt- und Menschengeschichte in Frage stellen würden. Denn wie in alter Zeit die Juden dem Glauben huldigten, dass Jerusalem mit dem Tempel bis zum Ende der Zeiten den Mittelpunkt der Geschichte bilden werde, so machten die Christen auf Grund dunkler Stellen des N. T. Ernst aus dem stolzen Namen Urbs aeterna, der in der damaligen Literatur für Rom der geläufige ist, und meinten, mit dem Ende der „ewigen Stadt" sei das Ende der Welt gekommen. Mit ergreifenden Worten schildert Hieronymus (ep. 123, 16 sq.) die Verwüstung des Reiches durch die Barbaren und ruft in düsterer Ahnung der kommenden Ereignisse aus: „was bleibt noch erhalten, wenn Rom zu Grunde geht!"

Zum zweiten Male drang der Westgothenkönig Alarich 408 in Italien ein und marschirte gegen Rom. Nur durch die Erlegung einer enormen Summe, die man durch Einschmelzen der goldenen und silbernen Götterstatuen aufzubringen suchte, liess Alarich sich bewegen, von der Belagerung abzustehen. So wurde in der grössten Noth im alten Rom das Heidenthum gleichsam auf den Abbruch verkauft. Aber eben noch hatte dieselbe Noth dazu geführt, mit derselben Götter Macht die Abwehr der Barbaren zu versuchen, die man nun mit dem Gold und Silber ihrer Statuen leicht bezwang. Nach des Zosimus (V, 41) Erzählung sollen Leute aus Tuscien zu dem Stadtpräfekten Pompejanus gekommen sein, welche vorgaben, die Stadt Neveja durch heidnische Opfer gerettet zu haben. Der herrschenden Anschauung gemäss habe der Präfekt geglaubt sicherer zu gehen, wenn er sich des Einverständnisses des Bischofes Innocenz vergewisserte. Innocenz habe „das Heil der Stadt seiner eigenen Meinung vorziehend" im Stillen seine Zustimmung dazu gegeben, dass man es mit der Göttersühne versuche. Da aber jene Leute darauf bestanden hätten, dass der Senat öffentlich auf dem Kapitol und den Plätzen der Stadt die Opfer vollziehe, Niemand aber sich hierzu hätte bereit finden lassen, sei aus der Sache nichts geworden.

Ob des römischen Bischofes Zustimmung in einer zweideutigen Erklärung oder passiven Haltung oder worin immer bestanden hat, — wer möchte es behaupten? Psychologisch erklär-

bar aber ist es und characteristisch für die damalige Zeit, dass man in der Lage der Verzweiflung, um die „ewige Stadt“ zu retten, wie zum letzten Mal an eine heidnische Göttersühne denkt, und voll von Superstition im Stillen für den heidnischen Weihrauch den Segen des römischen Bischofes verlangt, dann aber, da man wie zur Wiederbelebung des ersterbenden Heidenthums die Opfer feierlich und öffentlich darbringen soll, hiervor zurückschrickt als vor einer Frevelthat und schliesslich die Rettung der Stadt — mit dem realistischern und wirksamern Mittel der Umsetzung der Götterbilder in Lösegeld versucht.

Freilich sollte diese Rettung nur eine vorläufige sein, und auch das doppelte Fiasco, welches die Götter in dieser Lage zu Rom erlitten, durch eine letzte Erhebung des Heidenthums am Hofe zu Ravenna einiger Massen ausgeglichen werden. In Ravenna hatte sich nämlich Honorius festgesetzt, und hier regte sich in der Umgebung des bedrängten und hülflosen Kaisers eine kleine, aber für den Augenblick siegreiche Reaction des alten Glaubens. Die höchsten Stellen wurden mit Heiden besetzt, und der Kaiser musste ein Edict erlassen, nach dem der Uebertritt zum Christenthum nur aus freier Wahl geschehen sollte[1].

Unter diesen Umständen rüstete Alarich (409) von Etrurien aus auf's Neue gegen Rom. Denn von einer innern Stimme, lautet die Sage, ward er getrieben: „gehe hin und zerstöre Rom.“ Er zwang die Stadt zur Uebergabe und ernannte den Stadtpräfekten Attalus zum Kaiser des Occidents. Von einem Arianer getauft, machte Attalus Anhänger des heidnischen Cultus, zum Theil Freunde seines für das Heidenthum begeisterten Vorgängers zu den obersten Beamten des Reiches, liess die Tempel in Rom wiederherstellen und erneuerte die heidnischen Gebräuche.

---

1) Dass damals die hervorragendsten Stellen in Rom bereits mit Christen besetzt waren, ersehen wir beispielsweise an Longinianus, der 403 Stadtpräfekt war. Mit seiner Gattin Anastasia schmückte er, wenigstens nach de Rossi's (Bullett. 1877, p. 8) Deutung einer nur halb erhaltenen Inschrift die Basilika des h. Petrus und das von Damasus erbaute Baptisterium. Desgleichen besitzen wir noch eine Votivinschrift von Anicius Auchenius Bassus, dem Consul von 408, oder seinem Sohne, der 431 Consul war (de Rossi Bullett. 1877, p. 11).

So schien es einen Augenblick, als ob durch die verbündeten Mächte des Arianismus und des Heidenthums die römische Kirche erdrückt oder verdorben werden sollte. Doch da entzweite sich Attalus mit seinem Beschützer Alarich und ward seiner Herrlichkeit von derselben Hand, von der er sie empfangen, bald genug wieder beraubt. Als aber auch jetzt Honorius sich ihm nicht willfährig erwies, entbrannte Alarich in Zorn und warf seine Truppen gegen Rom, die „ewige Stadt“ zu stürmen und von Grund auf zu zerstören.

Am 28. August 410 wurde Rom im Sturm genommen.

Aber nur mit den Römern, nicht mit den Aposteln, wie Alarich gesagt haben soll, wollte er kämpfen. Er hatte befohlen, erzählt Orosius (VII, 39), wer an h. Orte, besonders in die Basiliken des Petrus und des Paulus geflüchtet sei, solle verschont, auch sonst das Blutvergiessen möglichst vermieden werden. Als bei der Plünderung der Stadt ein vornehmer Gothe eine gottgeweihte Jungfrau in einer Kirche fand und auf seine Forderung hin eine ansehnliche Menge goldener und silberner Gefässe aus St. Peter ausgeliefert erhielt, berichtete er dies seinem Könige. Sofort liess Alarich unter militärischer Bedeckung die Jungfrau und ihre Begleitung sammt jenen Kirchenschätzen in die am andern Ende der Stadt gelegene Basilika des h. Petrus bringen. So wurden die Schätze öffentlich unter dem Schutze der gothischen Waffen durch ganz Rom getragen wie in feierlicher Prozession. Römer und Gothen begleiten sie mit Hymnen, alles Volk läuft herzu, auch Heiden, auf diesem Wege durch die Plünderer selbst geschützt[1]).

Bischof Innocenz war nicht Augenzeuge der Schreckensscenen, welche sich in seiner Stadt ereigneten. Bereits seit 409 weilte er in Ravenna, wohin er sich mit einer Deputation des

---

1) Auch Sozom. IX, 9 berichtet, Alarich habe aus Verehrung gegen den Apostel Petrus befohlen, dessen Basilika und Grab zu schützen; und c. 10, ein gothischer Soldat habe eine schöne christliche Frau vergewaltigen wollen, und, da sie sich sträubte, sie mit dem Schwerte bedroht. Aber schon von Blut überströmt habe sie lieber sterben wollen. Hierüber sei der Barbar so betroffen worden, dass er sie in die Basilika des Petrus gebracht, ihr sechs Goldstücke gegeben und sie den Wächtern der Basilika anempfohlen habe. — Vgl. Aug. Civ. Dei I, 1. 7. II, 2. Serm. de excidio Urbis.

römischen Senates begeben, um zwischen Honorius und den Gothen zu verhandeln[1]), und wo er dann geblieben war, um den Rom beständig drohenden Gefahren auszuweichen[2]).

Ergreifend sind die Klagen, in welche Hieronymus damals ausbrach, da er durch göttliches Strafgericht, wie er zuversichtlich annahm, das neue „Babylon“ fallen sah. Selbst seine besten Freunde sollten zu den Opfern dieser Katastrophe zählen. In einer nicht eben schmeichelhaften Weise für den damaligen römischen Bischof, dem er wohl wegen dessen Parteinahme für Chrysostomus gegen Theophilus von Alexandrien nicht sehr hold war, meint er, dessen Vorgänger, „der ausgezeichnete“ Anastasius sei von Gott so rasch hinweggenommen worden, damit er die „Enthauptung“ des Erdkreises, den Fall Roms nicht mehr erlebe, oder gar das einmal von Gott gesprochene Strafurtheil über die Stadt durch seine Gebete abzuwenden versuche. Während in Jerusalem, schreibt er weiter, durch den Origenistenstreit die schlimmste Verwirrung geherrscht, sei aus dem Occident das Gerücht herübergedrungen, die Barbaren hätten Rom belagert. „Die Stimme stockt, ruft er aus, und Seufzer unterbrechen meine Worte bei dem Dictiren. Genommen wird die Stadt, welche den ganzen Erdkreis nahm!“ Mehr noch durch Hunger, fährt er fort, sei sie bezwungen worden, als durch das Schwert. Kaum habe man Jemanden dort noch gefunden, der hätte gefangen genommen werden können. Kinder seien von ihren eigenen Müttern geschlachtet worden. Auch in das Haus der Marcella seien die Barbaren eingedrungen. Mit ihren Hausgenossen sei sie misshandelt, dann zur Basilika des h. Paulus in sicheres Gewahrsam gebracht worden, aber einige Tage nachher gestorben (ep. 127). Wiederum ruft er aus (ep. 128, 4): „Wehe, der Erdkreis bricht zusammen, in uns aber die Sünden nicht. Die berühmte Stadt, das Haupt des

1) Zosim. V, 45. — Nach Sozom. IX, 7 hätte Innocenz auch durch Gesandte mit Alarich verhandelt. Dass die Römer auch an Alarich eine Gesandtschaft schickten, ist historisch.

2) Oros. VIII, 39 vergleicht die Entfernung des Bischofes aus der Stadt mit der Lots aus Sodoma, als über dieser Stadt das göttliche Strafgericht sich entlud.

römischen Reiches ward durch Einen Brand vernichtet.“ Ueberall, heisst es weiter, begegne man Flüchtlingen aus Rom. Die Kirchen seien zerfallen in Staub und Asche. Niemand sei da, der den Zorn Gottes zu beschwichtigen vermöge, wie einst Moses und Aaron. Mit den Hirten gingen die Heerden zu Grunde; denn der Priester sei nicht besser als das Volk. Und ep. 130, 5: „die Stadt, einst das Haupt der Erde, nun des römischen Volkes Grab!“ „Wer sollte es glauben, schreibt er anderswo, dass das auf Triumphe über den ganzen Erdkreis gegründete Rom zusammenbrach? Dass die Mutter der Völker ihnen auch zum Grabe wurde? dass alle Gestade des Orients, Aegyptens und Afrika's mit Schaaren von Sklaven und Sklavinnen der vormaligen Weltbeherrscherin angefüllt wurden? dass die h. Stadt Bethlehem täglich Vornehme und Edle beider Geschlechter, die einst in Reichthum und Ueberfluss lebten, als Bettler in ihren Mauern sieht?“[1]).

Die heidnischen Römer aber erklärten den Fall Roms für das Strafgericht, welches die Götter über das Reich und die Stadt verhängt hätten wegen des Verlassens ihres Cultus. Gegen diese auf den Trümmern Roms wie eine Drohung erhobene Anklage schrieb Augustinus seine grosse Apologie des Christenthums, de Civitate Dei, in welcher er gleich Anfangs darauf hinwies, dass gerade die Basiliken der Martyrer und Apostel damals selbst für viele Heiden die Asyle geworden, denen sie die Erhaltung ihres Lebens zu verdanken gehabt hätten (I, 1. 7).

Der aus dem bedrohten Rom geflohene Bischof Innocenz hatte inzwischen fortgefahren, von Ravenna aus „die Kirche zu regieren.“ Eine Gesandtschaft des Klerus von Naissa in Dacien hatte ihn hier aufgesucht, um ihm ihre Beschwerden vorzutragen. Darauf hin erliess er, also wohl 409 oder 410, folgendes Schreiben an den Bischof Marcian von Naissa[2]). Er meint sich zu erinnern, dass er früher schon an den Adressaten, wie an die „Brüder und Mitbischöfe“ Rufus und Andere ähnliche Briefe geschickt habe, dass die, welche vor der Verurtheilung des Bonosus von diesem zu Presbytern oder Diakonen geweiht

1) Comment. in Ezech. l. III, praef.

2) Bei Coustant p. 820.

worden, wenn sie seinen Irrthum verwürfen und mit der Kirche vereinigt sein wollten, aufgenommen werden könnten. Aber jetzt hätten zu Ravenna, wo er wegen der „beständigen Bedrängnisse des römischen Volkes“ sich aufhalte, der Presbyter Germanio und der Diakon Lupentius im Auftrage ihrer Genossen sich beklagt, dass sie zwar im Besitze ihrer Kirchen in den Sprengeln von Naissa seien, aber von Marcian nicht zur Gemeinschaft zugelassen würden, weil ein gewisser Rusticius durch die Wiederholung der Weihe das Presbyterat übernommen habe. Und das gereiche sehr zum Anstoss, indem jene entweder beklagten, dass ein solcher Mensch in der Kirche geduldet werde, oder dieser meine, es müsse an jenen ebenso verkehrt gehandelt werden, wie an ihm. Obgleich er in seinem frühern Briefe sich darüber eingehend geäussert, glaube er ihn doch auch jetzt ermahnen zu müssen, dass, wenn wirklich Einige, von Bonosus vor dessen Verurtheilung geweiht, nun zurückkehren wollten, sie aufzunehmen seien, zumal jene versicherten, schon vor so langer Zeit geweiht worden zu sein, dass der Bischof Cornelius von Sirmium und Nicetas der Feier angewohnt hätten. Marcian solle darum kein Bedenken tragen, jene aufzunehmen, die er so lange im Besitze ihrer Kirchen belassen habe.

In Dacien war also aus Anlass der Häresie des Bonosus wieder die alte Frage aufgetaucht, wie es mit den zu der häretischen Gemeinschaft übergegangenen Geistlichen zu halten sei. Marcian scheint, um sie zu seiner Gemeinschaft zuzulassen, ihnen eine neue Ordination zugemuthet zu haben, wiewohl sie vor ihrem Uebertritt zur Sekte die Weihen gültig empfangen hatten. Innocenz macht hiergegen das sonst in der Kirche übliche Verfahren geltend.

Dass Innocenz noch energischer als seine Vorgänger seit Damasus seine Herrschaft über das jetzt zum östlichen Reiche gehörende Ostillyrien zu behaupten suchte, haben wir bereits vernommen. Wir sahen, wie mit diesem Streben sein Vorschlag zusammenhing, in Sachen des Chrysostomus zu Thessalonich eine von abendländischen Legaten besuchte orientalische Generalsynode zu halten. Dem neuen Bischof von Thessalonich, Rufus, sandte er nun unter dem 17 Juni 412, was bis dahin noch nicht geschehen war, eine förmliche Bestallung als „päpst-

licher Legat", wie man später gesagt haben würde[1]). Wie Moses durch etwas untergeordnete (suppares) Richter die Angelegenheiten des Volkes habe verwalten lassen, selbst mit den göttlichen Offenbarungen beschäftigt, so seien auch die Apostel zu Fürsten des Evangeliums (principes Evangelii) bestellt worden, um die sonstigen Angelegenheiten ihren Schülern zu überlassen. So habe Paulus den Titus über Creta, den Timotheus über Asien gesetzt. So übertrage er nun dem Rufus die Besorgung aller kirchlichen Angelegenheiten in Achaja, Thessalien, Alt- und Neu-Epirus, Creta, Dacia Mediterranea, Dacia Ripensis, Mösien, Dardanien und Prävalum, unter Zustimmung des Herrn Christus. Auf dessen h. Mahnungen hin vertraue er ihm dieses Amt an, nicht zuerst solches anordnend, sondern seine apostolischen Vorgänger nachahmend, die dem Acholius und Anysius ihren Verdiensten gemäss solches auch anvertraut hätten. Denn wie es nöthig sei, Anmassende zu demüthigen, so müsse man wohl Verdiente mit Ehren schmücken. Er solle demgemäss die Sorge für die genannten Kirchen an seiner Statt an sich reissen (arripe nostra vice), vorbehaltlich ihres Primates. Unter den Primaten [der genannten einzelnen Provinzen] der Erste, solle er darüber zu entscheiden haben, was von den dortigen Angelegenheiten nach Rom zu bringen sei. Das Uebrige habe er selbst zu erledigen. Durch die Gnade des apostolischen Stuhles werde es ihm überlassen, bei den kirchlichen Angelegenheiten jener Provinzen nach Belieben Bischöfe zur Berathung zuzuziehen. Bezüglich der Urkunden und Archivalien sei alles mit dem Presbyter Seneccio abgemacht worden. Er möge darum aus dem frühern Briefe [an Anysius] wie aus dem gegenwärtigen entnehmen, was er zu thun habe. Diesen seinen Willen habe er schriftlich auch den einzelnen Provinzen kund gethan.

Dass Innocenz in dieser Urkunde sich die Stellung eines Oberhauptes über die ganze Kirche zuschreiben will, ersieht man aus der Erwähnung des Moses im Eingange. Aber um so bezeichnender ist es, dass Innocenz trotzdem nicht etwa die andern Apostel von Petrus delegirt werden lässt, sondern die Apostel alle in gleicher Weise bei ihm als „Fürsten des Evan-

---

1) Bei Coustant p. 815.

geliums" erscheinen, und deren Schüler, wie Titus und Timotheus, als die Beauftragten. Der römische Bischof nimmt also für sich die apostolische Stellung in Anspruch, nicht etwa die des Petrus als des Oberapostels, drängt aber dann freilich die andern Bischöfe in eine „etwas untergeordnete" Stellung herab. Ausserdem fällt noch auf, wie nachdrücklich er sich auf Christus den Herrn beruft, der ihn ermahnt habe, Rufus zu seinem Stellvertreter in den genannten Provinzen zu ernennen. Und diese doch auch damals wohl Verwunderung erregende Berufung glaubte er noch durch die andere auf seine Vorgänger verstärken zu sollen, ganz grundlos, wie wir früher bereits sahen, betheuernd, dass er nicht zuerst den Bischof von Thessalonich zu seinem „Vikar" ernenne. Innocenz muss also das Bedenkliche seines Vorgehens wohl erkannt haben, und glaubte es darum in jener noch bedenklichern Weise gegen alle Angriffe schützen zu sollen.

Vielleicht noch in demselben Jahre 412 oder in dem darauf folgenden stand Innocenz in Correspondenz mit Aurelius von Carthago wegen der Bestimmung des Ostertermins von 414. Ihre gegenseitige Liebe, beginnt er[1]), werde nicht gleich dem brieflichen Verkehre unterbrochen, vielmehr durch die bischöfliche Gemeinschaft (sacerdotalis societas) selbst unterhalten. In allen Dingen müssten sie um der Einheit willen übereinstimmen. Diesen Brief schreibe er wegen der Osterfeier des andern, d. h. des kommenden Jahres (alterius, dico futuri anni). Auf den 22. März falle ungefähr der „sechzehnte Mond" (es sei etwas weniger), und auf den 29. März der dreiundzwanzigste. Er denke darum, dass Ostern am 22. März gefeiert werden müsse, weil am „23. Monde" bis dahin nie Ostern gewesen sei. Er, sein Mitbruder (consors frater) möge nun mit den andern Mitbischöfen auf einer Synode die Angelegenheit berathen und, wenn seiner Aufstellung nichts im Wege stehe, ihm Mittheilung machen, damit er den festgesetzten Termin der Sitte gemäss vorschreiben könne. Den Mitpresbyter Archidamus [den Ueberbringer des Briefes] möge er liebevoll aufnehmen.

Die Afrikaner scheinen hiernach für das J. 414 den 29. März als Ostertermin in Aussicht genommen zu haben, weil der

1) Bei Coustant p. 818.

Vollmond (der 16. Tag nach dem Neumonde) am vorhergehenden Sonntage (dem 22. März) noch nicht gerade da war. Innocenz dagegen wollte diese kleine Differenz übersehen, während ihm der folgende Sonntag (29. März) zu weit von dem Vollmonde entfernt lag. Er wünschte darum, dass auf einer afrikanischen Synode die Sache nochmals berathen werde, damit er dann den vereinbarten Termin publiciren könne. Mit Bezug hierauf hat man vielleicht nicht mit Unrecht angenommen, schon im zweitvorhergehenden Jahre sei dieser Brief geschrieben worden, weil auf der afrikanischen Synode des Monates August regelmässig der Ostertermin des folgenden Jahres verkündigt wurde, vorher aber nur im Juni eine Synode zu Carthago Statt zu finden pflegte.

Als ein Beispiel privater, freundschaftlicher Correspondenz des römischen Bischofes möge das kleine Billet an eine vornehme Dame Juliana hier folgen, wahrscheinlich dieselbe fromme Wittwe, welche mit den hervorragendsten Kirchenmännern, wie Augustinus und Chrysostomus in Verkehr stand, und an deren Tochter Demetrius auch Hieronymus einen Brief gerichtet hat. Innocenz schreibt ihr[1]): „Dass Deine fromme Hoheit ein vorzügliches Glied der Kirche ist und von uns mit aller Ehrfurcht behandelt wird, weiss Jedermann. Auf der Höhe des Adels widmest Du der Kirche eine noch weit edlere Hingebung, und mehr erfreut über die Anerkennung Christi, seinen Vorschriften gehorchend, fühlst Du Dich höher gehoben durch den Glauben, als Du Dich der Blüthe solchen Geschlechtes rühmst. Die höchste Tugend besteht darin, den Ruhm des Fleisches besiegt zu haben; und das Werk der grossen Gnade Christi ist es, den Adel durch die Sitten noch zu übertreffen, mit Recht ausgezeichnete Frau Tochter. Liebste, suche darum, zuverlässig, wie Du bist, alle Perioden dieses Lebens durch göttliche und ewige Dienstleistungen auszuzeichnen, damit der, welcher Dich an hervorragende Stelle setzte, Dich noch glorreicher mache in der Ewigkeit."

---

1) Bei Coustant p. 819. Gewöhnlich wird der Brief, aber ohne zureichende Gründe, bestimmt in's J. 413 verlegt. Wir können keine Anspielungen auf die pelagianische Lehre in demselben finden.

Im J. 414 erging wieder eine Anfrage an Innocenz aus Macedonien, welche er unter dem 13. Dezember ausführlich beantwortete[1]). Er habe sich sehr gefreut, schreibt er, nach so vielen Gefahren, welche [durch die Völkerwanderung] die ganze Welt bedroht, ihren Archidiakon Vitalis mit ihrem Briefe bei sich zu sehen, und zu hören, dass es wohl bei ihnen bestellt sei. Aber da er den Brief habe vorlesen lassen, sei er über Vieles so verwundert gewesen, dass er gemeint habe, er müsse sich verhören. Indess habe er aus mehrfacher Wiederholung entnommen, dass sie wirklich dem apostolischen Stuhle, an den ihr Bericht wie an das Haupt der Kirchen gerichtet sei, etwas Unrecht thäten, indem sie dessen Entscheidung in Zweifel zögen. Desshalb sehe er sich veranlasst, was er schon längst geschrieben, ausführlicher zu wiederholen.

Er höre, dass bei ihnen solche, die Wittwen geheirathet, nicht bloss Kleriker geworden, sondern selbst bischöfliche Infuln (infulas summi sacerdotii) erlangt hätten. Dies beruhe, gelinde gesagt, nur auf ihrer Unwissenheit, und habe gegen sich das mosaische Gesetz (3. Mos. 21, 13 f.), sowie die apostolische Ueberlieferung, und darum die Uebung aller Kirchen im Orient wie im Occident, welche solche zum Klerus nicht zuliessen, resp. aus demselben entfernten.

Ausführlich zeigt dann Innocenz, dass es bei der Digamie gar nicht darauf ankomme, ob die Ehen zum Theil vor dem Empfang der Taufe abgeschlossen worden seien, oder nicht.

Die von Häretikern Ordinirten hätten in Folge solcher Handauflegung ein verwundetes Haupt. Da ihnen also das Heilmittel der Busse nothwendig sei, könne die Ehre der Ordination bei ihnen keine Stelle finden. Denn da durch Berührung eines Unreinen alles unrein werde, wie könne dann das einem solchen mitgetheilt werden, was nur von etwas Reinem empfan-

1) Bei Coustant p. 830. Der Brief ist adressirt an die Bischöfe und Diakonen Macedoniens. Namentlich werden aufgeführt die Bischöfe Rufus, Eusebius, Eusthatius, Claudius, Maximian, Eugenius, Gerontius, Johannes, Polychronius, Sophronius, Flavianus, Hilarius, Macedonius, Calicratius, Zosimus, Profuturus, Nicetas, Hermogenes, Vincentius, Asiologus, Terentian, Herodian, Marcian. Die Stellung der Namen ist in verschiedenen Handschriften verschieden.

gen zu werden pflege? Wer die Ehre verloren habe, könne sie einem Andern nicht übertragen; noch habe dann dieser etwas empfangen, weil der Verleiher selbst nichts besessen. Vielmehr habe er seine eigene Verdammung durch die schlechte Handauflegung auf jenen überpflanzt, und der der Verdammung theilhaft geworden, dürfe keine Ehre empfangen. Man wende dagegen ein, durch eine gültige und rechtmässige Ordination werde getilgt, was der unrechtmässige Bischof mitgetheilt habe. Aber dann sei ja die Ordination an die Stelle der Busse gesetzt, und möge man nur alle Verbrecher ordiniren lassen. Das Gesetz der römischen Kirche erheische vielmehr, dass die von Häretikern Zurückkehrenden, wenn sie bei diesen getauft worden, durch Handauflegung zur Laiengemeinschaft zugelassen würden, jedoch nicht zur geringsten Ehre des Klerikates. Nun würden gar die, welche von der katholischen Kirche zu den Häretikern übergegangen und dann zurückgekehrt seien, bei ihnen nicht bloss, wie es sein sollte, der Busse unterworfen, sondern auch noch mit Ehre überhäuft. Ehemals habe Anysius mit andern Mitbischöfen beschlossen, dass die, welche Bonosus geweiht habe, damit sie nicht bei ihm blieben und grosses Aergerniss entstehe, als Geweihte aufgenommen werden sollten. Aber dies sei nur unter dem Drange der Umstände geschehen und entspreche nicht der alten, strengern Disciplin, welche die römische Kirche als von den Aposteln und apostolischen Männern empfangen bewahre und denen vorschreibe, welche auf sie zu hören pflegten. Wenn die Zeitumstände sich änderten, müsse auch jenes Zugeständniss wieder wegfallen. Denn etwas anderes sei die legitime Ordnung, und etwas anderes der Missbrauch (usurpatio), den die Umstände gegenwärtig noch erheischten. Das Concil von Nicäa habe zwar festgesetzt, dass zurückkehrende Novatianer durch Handauflegung aufgenommen und im Klerus belassen werden sollten. Aber das gelte bloss von den Novatianern, wie dasselbe Concil für die Paulicianer angeordnet habe, dass sie von Neuem getauft werden müssten. Und wer von der katholischen Kirche zur Häresie übergehe und dann zurückkehre, könne nicht im Klerus verbleiben, weil er Busse thun müsse, ein Büsser aber den Kanones gemäss nicht Kleriker werden könne. Die also von der katholischen Kirche zu Bonosus über-

gegangen und von ihm ordinirt worden seien, hätten die Würde der kirchlichen Ordination nicht empfangen dürfen, weil sie dem gemeinschaftlichen Urtheil aller Kirchen zuwider ihrer Eitelkeit gefolgt seien. Man behaupte, Einige seien wider ihren Willen von Bonosus ordinirt worden. Aber das sei schwer zu glauben. Wenn Jemand nach seiner Ordination den Functionen des Bonosus nicht beigewohnt, an seiner Communion nicht Theil genommen, seine Gemeinschaft sofort verlassen habe, so könne er einige Entschuldigung finden. Die übrigens nach einem Jahre oder einigen Monaten zur Kirche zurückgekehrt seien, von denen sei klar, dass, weil sie wegen ihrer Vergehen in der Kirche die Ordination nicht hätten erlangen können, sie zu ihm gegangen seien, da er ohne weitere Untersuchung Jeden geweiht habe. Auf diese Weise hätten sie geglaubt, in der katholischen Kirche den Platz zu finden, an dessen Erlangung sie vorhin hätten verzweifeln müssen. Darüber möchten die Macedonier sich deutlicher aussprechen, was nach ihrer Meinung von denen zu halten sei, welche nach einem Monate oder später zurückkehrten in der Ueberzeugung, von Bonosus ordinirt worden zu sein, wenn sie die Sakramente nicht vollzogen, sie den Leuten nicht ausgetheilt, nicht nach Gewohnheit Messen (missae) gehalten hätten. Mindestens seien sie, die von Bonosus nichts empfangen, schuldig einer angemassten Würde, sie, die die Autorität der Sakramentsverwaltung sich herausgenommen hätten oder nicht, und geglaubt hätten das zu sein, was ihnen in keiner regelrechten Weise übertragen worden. Solches sei nun durchgegangen, wie sie sagten, wegen der Nothlage; aber in friedlichem Zustande dürften die Kirchen solches sich nicht gestatten. Wenn von der Menge gefehlt werde, pflege freilich das Vergehen straflos zu bleiben, weil die Zahl der zu Strafenden zu gross sein würde. Die Verzeihung des Geschehenen wolle er darum Gott anheimstellen, aber für die Zukunft solle man sich hüten.

Nun komme er zu dem wichtigsten Thema, Photin betreffend, welches ihm bedenklich und recht schwierig scheine. Seine Vorgänger hätten bekanntlich gegen denselben entschieden. Aber weil sie behaupteten, diese Entscheidung sei durch falsche Gerüchte und Intriguen erschlichen worden, wolle er Verzeihung eintreten lassen, indem er es für allzu hart halte, so guten und

lieben Männern nicht zuzustimmen. Nach ihrem Wunsche und Begehren möchten sie darum mit dem Bischofe Photin verfahren.

Die Absetzung des Diakon Eusthatius, dem er sehr oft seinen Beifall gezollt, möchten sie von ihm nicht verlangen. Gemeinsam mit ihm, sowie er mit ihnen, sollten sie vielmehr hülfreiche Hand leisten. Alle Guten folgten der in demselben Geist gesprochenen und widerrufenen Sentenz. Eusthatius habe doch nie gegen den Glauben gefehlt, noch ein „Verbrechen zum Tode" begangen. Wenn er in seinem Verhalten sonst nicht immer liebenswürdig gewesen, so möge er zur Zeit weniger geliebt werden, aber doch nicht für einen Feind gelten, der auf ewig dem Teufel zu überantworten sei. In den frühern Streitigkeiten und Stürmen habe er im Widerspruch zur Majorität abweichende Meinungen vertreten, und nach der Herstellung des Friedens sei es ihm immer noch nicht gelungen durch die Empfehlung der Subdiakonen Dizonianus und Cyriacus sich zu rehabilitiren. Sie möchten endlich alle Feindschaft gegen ihn und seine Genossen zum Schweigen bringen und mit aufrichtiger Liebe und friedfertiger Gesinnung ihn wieder als den Ihrigen betrachten.

Am schwierigsten kam Innocenz mit Recht die Frage wegen der häretischen Ordinationen vor. Man entnimmt seinen Ausführungen, dass über den Werth solcher Weihen die entgegengesetztesten Meinungen gehegt wurden. Unwürdige Subjecte waren zu Bonosus übergetreten, um mit der von ihm empfangenen Weihe zur Kirche zurückzukehren, in der Hoffnung, dieselbe dann ausüben zu können. Die häretische Ordination muss also vielfach für gültig gehalten worden sein[1]). Anderseits hören wir, dass Manche glaubten, die Makel, welche durch die häre-

---

1) Dies geschah auch von Augustin, der ep. 61, 2 schreibt, die von Donatisten Getauften, Ordinirten u. s. w. würden nach ihrer Bekehrung als solche in der Kirche aufgenommen; das ihnen von den Häretikern Mitgetheilte fange dann erst an nützlich zu werden. Ebenso ep. 185, 46 sq., die von Häretikern Ordinirten würden in der Kirche als ordinirt aufgenommen, wie dies schon als afrikanische Tradition auf dem gegen die Donatisten gehaltenen römischen Concil von den afrikanischen Bischöfen bezeugt worden sei.

tische Ordination übertragen worden, werde getilgt durch die nachfolgende Ordination in der Kirche. Solchen erschien also die häretische Ordination ungültig und befleckend. Innocenz hielt, wie es scheint, die Mitte zwischen beiden Anschauungen, indem er von Reordination nichts wissen wollte, anderseits aber auch nicht anzuerkennen vermochte, dass der Häretiker durch Handauflegung eine kirchliche Ehre oder Würde übertragen könne. Er scheint, wenn wir seine ziemlich unklare Auseinandersetzung richtig verstehen, nicht leugnen zu wollen, dass der Häretiker die betreffende Weihe mittheile. Dies geschieht nur nach seiner Lehre in sacrilegischer Weise, und kann darum der Ordinirte dadurch nicht das Recht der Ausübung seines Ordo erlangen und auch später nach seiner Rückkehr zur Kirche zu Functionen niemals zugelassen werden. Die Ordination ist und bleibt eine befleckte, welche weder durch eine kirchliche Reordination noch durch sonst ein Mittel in eine heilige und gesetzmässige verwandelt werden kann. Innocenz sagt darum, der Häretiker könne die „Ehre der Ordination“ (ordinationis honor) nicht übertragen, weil er sie selbst durch die Häresie verloren habe; oder, die häretisch Ordinirten dürften die „Würde der kirchlichen Ordination“ (dignitatem ecclesiasticae ordinationis) nicht empfangen, d. h. auf Grund ihrer häretischen Weihe zur Uebernahme eines Kirchenamtes oder Verrichtung kirchlicher Functionen nicht zugelassen werden. Innocenz will wohl nicht behaupten, durch Häresie verliere Jemand die kirchliche Ordination selbst, sondern nur „die Ehre der Ordination“, die durch die Ordination empfangenen Würden und Rechte. Wenn er darum in solchem Zusammenhange äussert, die häretisch Ordinirten hätten nichts empfangen, so meint er wahrscheinlich: nichts von kirchlicher Ehre und Würde, nichts, was in der Kirche anerkannt werden könne. Deutlicher drückt er dies (n. 12) aus mit den Worten: „sie glaubten das zu sein, was ihnen in keiner regelrechten Weise übertragen war“ Nur in dem Einen Falle, dass grösserer Schaden aus der Zurückweisung häretisch Ordinirter entstehen würde, könne von der alten apostolischen Disciplin abgewichen und der „Missbrauch“ geduldet werden, dass solche nach ihrer Wiederversöhnung mit der Kirche zu Functionen zugelassen würden. Auch in dieser Con-

cession lag also wieder die Anerkennung der unter Umständen anzuerkennenden Gültigkeit häretischer Weihen.

Obwohl die Bischöfe Macedoniens zu Rom in so naher Beziehung standen, wie der Episkopat irgend einer abendländischen Provinz, waren sie doch eifersüchtig auf ihre Rechte, wenn der Bischof von Rom seine höhere Jurisdiction geltend zu machen suchte. So hatten sie damals (um 414) über zwei Männer Namens Bubalius und Taurianus zu Gericht gesessen, nahmen es aber dann sehr übel, dass Innocenz auf deren Appellation hin die Sache vor sein Forum zog. Er schreibt darum an Rufus, Gerontius, Sophronius, Flavian, Macedonius, Prosdocius und Aristeas[1]): Die Zögerung der Mitbischöfe Maximian und Eumenius[2]) oder vielmehr die Ungunst der Zeit habe es mit sich gebracht, dass sie wiederholt über Bubalius und Taurian Klage geführt. Sie hätten es nicht zu verübeln brauchen, dass er die Sache von Neuem untersucht habe, weil durch eine nochmalige Untersuchung die Wahrheit nur klarer an's Licht gebracht werde. Namentlich schienen sie sich geärgert zu haben, dass Bubalius, als Fälscher berüchtigt, unterschobene Briefe auch von ihm vorgezeigt habe. Aber diesem Menschen schenke ja Niemand mehr Glauben. Sein früheres Schreiben habe er beigeschlossen, damit sie sich wiederholt überzeugten, dass ihre Unzufriedenheit gänzlich grundlos sei. Dieses Briefchen aber möchten sie auch den Bischöfen von Creta schicken, damit auch sie sich vor jenen Menschen hüteten.

Nach dem Jahre 407, in welchem Chrysostomus starb, bestand zwischen den Occidentalen und Orientalen die Kirchentrennung fort, indem jene, Innocenz an der Spitze, verlangten, dass der Verstorbene in den Diptychen als rechtmässiger Bischof von Konstantinopel aufgeführt werde, und unter dem Einfluss des Theophilus von Alexandrien, Acacius von Beröa u. A. der Orient den Chrysostomus als abgesetzt behandelte. Erst um 415 geschah die erste Annäherung durch die Kirche von Antiochien. Dieselbe hatte nämlich noch einen andern Grund,

---

1) Bei Coustant p. 841.

2) Da sonst ein macedonischer Bischof Eugenius genannt wird, könnte Eumenius vielleicht ein Schreibfehler sein.

mit Innocenz in Verkehr zu treten. Die letzten Spuren des Meletianischen Schisma's waren in ihr noch nicht verwischt, und der damalige Bischof Alexander hatte eben die nöthigen Schritte gethan, um das so mühevolle Werk der Aussöhnung der Parteien zu vollenden. Seinen Vorgänger Flavian und in Folge dessen sich selbst sah er jetzt von Allen anerkannt, und auch die zur Zeit nach Italien geflohenen und dort ordinirten Anhänger Paulins stellte er in seiner Kirche an. Von diesen erfreulichen Vorgängen machte er nun Innocenz durch den Presbyter Cassian (den bekannten Schüler des Chrysostomus) Mittheilung, und gleichzeitig von seiner Anerkennung des Chrysostomus. Der Bischof von Rom im Verein mit neunzehn andern Bischöfen Italiens übersandte ihm darauf nachstehendes Schreiben nebst den Akten der mit jenen Bischöfen in Rom, wie es scheint, gehaltenen kleinen Synode [1]).

Er freue sich, schreibt er, sehr über sein Friedenswerk, namentlich über seine liebevolle Behandlung der Anhänger des Paulinus und Evagrius. Die von diesen in Italien die Weihen erhalten, solle er gemäss seinem durch Cassian geäusserten Wunsche in Antiochien anstellen. Dass die Bischöfe Elpidius und Pappus ihre Kirchen wiederbekommen hätten, erfülle ihn ebenfalls mit Freude. Die beigefügten Akten würden ihm zeigen, mit welcher Sorgfalt er sich erkundigt habe, ob bezüglich des Bischofes Johannes (Chrysostomus) auch alle Bedingungen erfüllt worden seien. Da die Gesandten ihm dies versichert, habe er die Gemeinschaft der Kirche von Antiochien angenommen, und sei er stolz darauf, dass die „Mitschüler des apostolischen Stuhles“ [d. i. die Schüler des Apostels Petrus, als des Lehrers auch der antiochenischen Kirche] den Uebrigen den Weg des Friedens geöffnet hätten. Die Schriftstücke von Acacius, den er einst suspendirt habe, seien mit den ihrigen ihm überreicht worden, und habe er sie nicht zurückweisen wollen. Aber in den Akten habe er sich deutlich genug darüber ausgesprochen, dass erst, wenn Acacius vollständig seine Zustimmung zu der Handlungsweise der Kirche von Antiochien zu erkennen gebe, er die erbetene Gnade der Gemeinschaft erlangen solle.

---

1) Bei Coustant p. 843.

Von den Akten, welche diesem Briefe beigeschlossen waren, ist die Gemeinschaftsurkunde noch erhalten, welche Innocenz dem Bischof Alexander von Antiochien ausgestellt hat[1]). In derselben heisst es, dem Wunsche Cassians gemäss sei dieselbe vollzogen worden durch den Mitpresbyter Paulus, den Diakon Nikolaus und den Subdiakon Petrus, und hofft der römische Bischof, in Zukunft häufigere Nachrichten über den erfreulichen Zustand der antiochenischen Kirche zu erhalten, damit die Schäden der frühern Zeit nun durch freundschaftlichen Briefwechsel wieder ersetzt würden.

Acacius von Beröa schloss sich der Aussöhnuug zwischen Occident und Orient an und richtete ein dahin zielendes Schreiben an den Bischof von Rom. Dieser konnte indess sein Misstrauen gegen den hochbetagten und sonst sehr angesehenen Gegner des Chrysostomus nicht völlig überwinden und schickte darum den Gemeinschaftsbrief für Acacius dem Bischof von Antiochien zu, der ihn dann nach eigenem Ermessen dem Acacius aushändigen oder vorenthalten sollte. Acacius selbst setzt er hiervon durch folgendes Schreiben in Kenntniss[2]): Wie er höre, sei Acacius mit der Aufnahme der Anhänger des Paulin und Evagrius einverstanden und ebenso mit der Wiedereinsetzung der Mitbischöfe Elpidius und Pappus, und wolle er, wenn auch spät, sich nun des Friedens befleissigen. Er habe darum einen Brief an den Mitbischof Alexander geschickt, den dieser ihm überreichen solle, dass, wenn er wirklich alle Feindschaft gegen Chrysostomus und seine Anhänger abgelegt habe, er den Gemeinschaftsbrief erhalten möge; aber nur unter der Bedingung, dass er bei dem „liebenswürdigen Vermittler Alexander“ persönlich seine Zustimmung zu den in Rom gepflogenen Verhandlungen erklärte. Denn wenn ihm Einigkeit und Liebe auch sehr am Herzen liege, so sei er doch anderseits besorgt, es möchte (trotz der Versöhnung) etwas Verkehrtes bei Jemanden haften bleiben.

Der wiederholt genannte macedonische Bischof Maximian ersuchte Innocenz, nun auch die Kirchengemeinschaft mit Atticus

---

1) Bei Coustant p. 846.

2) Bei Coustant p. 847.

von Konstantinopel anzuknüpfen, der an des Chrysostomus Stelle getreten war. Innocenz wollte sich aber darauf nicht einlassen, bis dieser selbst ihn darum gebeten und die Ehre des verstorbenen Vorgängers wieder hergestellt hätte. Er wundere sich, schreibt er dem Maximian zurück[1]), dass er von ihm ein Schreiben an den Bischof Atticus von Konstantinopel begehre, der weder ihm noch dem macedonischen Episkopat einen Brief geschrieben habe, und dass er meine, dass dies ohne dessen Ersuchen geschehe. Die aufgehobene Kirchengemeinschaft werde erst demjenigen wieder zu Theil, welcher beweise, dass er die Gründe der Trennung aus dem Wege geräumt. Dies habe aber Atticus nicht gethan, wohl der Bischof von Antiochien. Er selbst (Maximian) habe ja den Verhandlungen in Rom beigewohnt[2]) und wisse, wie genau die Angelegenheit des Chrysostomus untersucht worden, und dass Seitens der Kirche von Antiochien alle Bedingungen erfüllt worden seien. Deren Frieden habe er darum auch angenommen und Allen denselben Weg zu diesem Ziele gezeigt, welches sie nur durch die Erfüllung derselben Bedingungen und durch die Entsendung einer feierlichen Gesandtschaft an ihn erreichen könnten. Atticus habe also auch dasselbe zu thun. In diesem Sinne habe er ja auch längst an den macedonischen Episkopat geschrieben.

Ein Schreiben ähnlichen Inhaltes sandte Innocenz an seinen Presbyter Bonifazius, der, wie es scheint, damals in Konstantinopel weilte und gleichfalls die Anknüpfung der Gemeinschaft zwischen Atticus und dem römischen Bischofe zu vermitteln suchte. Die Kirche von Antiochien, schreibt er[3]), welche der Apostel, ehe er nach Rom gekommen, durch seine Anwesenheit ausgezeichnet, habe als die Schwester der Kirche von Rom die Trennung von dieser nicht lange ertragen können. Sie habe den Frieden mit ihr erbeten und erhalten unter der Bedingung, dass sie die von Evagrius Ordinirten anerkannt,

---

1) Bei Coustant p. 848.

2) Er war während jener Synode, die über die Kirchengemeinschaft mit Antiochien verhandelte, in Rom wegen der Angelegenheit des Bubalius und Taurianus (ep. 18).

3) Bei Coustant p. 849.

desgleichen die Anhänger des Chrysostomus aufgenommen und diesen selbst (in den Diptychen) unter den verstorbenen Bischöfen aufführen wolle. Dazu habe er die Hand geboten und sie in seine Gemeinschaft (in nostra viscera) aufgenommen, damit die Glieder, welche die Gesundheit suchten, von der Einheit des Leibes nicht lange ferngehalten würden. Der Ueberbringer dieses Briefes, der Diakon Paulus, werde ihm das Nähere erzählen, damit er sich freue und diejenigen unterrichten könne, welche für Atticus Fürsprache einzulegen pflegten.

Man sieht namentlich an diesem letzten, nicht einem orientalischen Bischofe, sondern einem römischen Presbyter geschriebenen Briefe, wie Innocenz die wegen Chrysostomus eingetretene Trennung zu Gunsten der römischen Autorität auszunützen suchte. Dem Bischofe von Antiochien gegenüber redete er nur von Kirchengemeinschaft und freute sich die von diesem ihm gebotene Hand des Friedens annehmen zu können. Da Maximian für die Wiederanknüpfung der Gemeinschaft mit Konstantinopel Fürsprache einlegt, spricht er — dem Vermittler gegenüber — hochfahrend von einer „feierlichen Gesandtschaft", welche um Frieden zu bitten habe, behandelt also die Gemeinschaft schon als eine Gnade, die er einseitig einem Andern erweise. Seinem eigenen Presbyter gegenüber erklärt er endlich gerade heraus, das bereits von Anastasius gebrauchte Bild zu Grunde legend, die zu ihm zurückkehrenden orientalischen Kirchen seien die nach Gesundheit verlangenden kranken Glieder seines Leibes. Diese Auffassung, dass der Bischof von Rom das Oberhaupt der ganzen Kirche sei, dem sich sämmtliche Bischöfe unterzuordnen hätten, wurde selbstverständlich im Orient nicht anerkannt. Nicht in diesem Sinne hatte der Bischof von Antiochien an seinen Collegen in Rom die Friedensgesandtschaft geschickt. Und der Grund, wesshalb Atticus von Konstantinopel, gleich nach dem Tode des Chrysostomus von Innocenz abgewiesen, fernerhin nicht selbst mit Rom anzuknüpfen unternimmt, sondern durch Andere seinen Wunsch ausdrücken lässt, mit dem dortigen Bischofe wieder in Gemeinschaft zu treten, war wohl kein anderer, als dass er es verschmähte, sich vor demselben zu verdemüthigen und als sein Untergebener zu erscheinen.

A l e x a n d e r von Antiochien aber, nach römischer Auffas-

sung der dritthöchste, nach orientalischer der vierthöchste Bischof der Kirche, scheint zuerst unter den Orientalen die römischen Ansprüche, wenigstens bis zu einem gewissen Grade anerkannt zu haben. Gleich seinen Collegen in Gallien, Spanien und Afrika wendet er sich mit einer Reihe von Anfragen an Innocenz, welche dieser sich beeilt, „wie die Gnade des h. Geistes es eingebe," ihm zu beantworten[1]). Freilich scheinen auch hier wieder persönliche Interessen im Spiele gewesen zu sein. Denn die Antwort beginnt sofort mit einer möglichst scharfen Betonung der Vorrechte des antiochenischen Stuhles. Alexander, bei der Wahrung seiner Rechte den ihm unterstehenden Metropoliten gegenüber auf Schwierigkeiten stossend, scheint Hülfe bei dem Bischofe von Rom gesucht zu haben. Unter diesen Umständen liegt denn auch die weitere Vermuthung nahe, die Wiederanknüpfung der Kirchengemeinschaft mit Rom, welche Alexander unter den Orientalen zuerst in's Auge fasste, sei, zum Theil wenigstens, demselben Grunde entsprungen.

Dass jetzt zum ersten Mal einer der angesehensten orientalischen Bischöfe sich mit Anfragen an ihn wendet, war natürlich für Innocenz ein unerwarteter Erfolg. Er redet darum auch gleich im Eingange seines Rescriptes von der „Ehre", welche Alexander ihm angethan, da er ihn nöthige, seine Anfragen zu beantworten. Wenn er das Concil von Nicäa nachschlage, fährt er dann fort, welches die Meinung sämmtlicher Bischöfe ausspreche, so finde er, dass die Kirche von Antiochien nicht über Eine Provinz, sondern über ihre ganze Diözese gesetzt sei. Dieses sei nicht sowohl wegen der Grösse der Stadt geschehen, als weil sie der erste Sitz des ersten Apostels gewesen, wo der Name Christen entstanden sei, und die berühmte Zusammenkunft der Apostel Statt gefunden habe[2]), und weil sie dem römischen Stuhle nicht nachstehen würde, wenn sie nicht bloss vorübergehend gehabt hätte, was schliesslich jenem verblieben sei. Wie er darum allein die Metropoliten seiner Diözese zu ordiniren

1) Bei Coustant p. 850.

2) Hiermit ist die bekannte Begegnung des Petrus und Paulus in Antiochien gemeint (Gal. 2, 11 ff.), aus der man später eine Synode machte. Vgl. Langen Vatic. Dogma I, 104.

habe, so dürfe auch kein Bischof in derselben ohne seine Genehmigung eingesetzt werden. Die entfernter wohnenden Bischöfe solle er darum auf Grund einer schriftlichen Autorisation durch die ordiniren lassen, welche dies bis jetzt ohne seine Genehmigung gethan hätten, die benachbarten aber solle er zur Ordination zu sich bescheiden. Für die er in Zukunft die Sorge zu übernehmen habe, die müssten sich auch seinem Urtheil unterziehen.

Die Frage, ob, wenn der Kaiser aus Einer Provinz zwei mache, dann dieselbe fortan auch zwei Metropolitansprengel bilden solle, beantworte er dahin, dass dies nicht zu geschehen habe, weil nach den Veränderungen der weltlichen Verhältnisse die Kirche sich nicht richten könne.

Seiner Angabe gemäss liessen die Kirchen von Cypern die Kanones von Nicäa ausser Acht, und wählten sich Bischöfe, welche sie wollten, ohne Jemand zu fragen. Er rathe ihnen dringend, dass sie sich nach dem katholischen Glauben der Nicänischen Kanones richten und mit den übrigen Provinzen übereinstimmen sollten, damit man sehe, dass auch sie gleich allen andern Kirchen von der Gnade des h. Geistes geleitet würden.

Die von den Arianern oder andern Sekten Zurückkehrenden schienen ihm nicht mit der Würde des Priesterthums oder irgend eines Kirchenamtes aufgenommen werden zu dürfen, weil die Laien unter einer Art Busse (sub imagine poenitentiae) und Heiligung des h. Geistes durch Handauflegung aufgenommen würden. Den Häretikern werde nämlich nur die Taufe als richtig (ratum) zugestanden, welche im Namen der Trinität geschehe. Aber man glaube nicht, dass sie von jener Taufe und jenen Mysterien den h. Geist erhielten, weil ihre Stifter, da sie vom katholischen Glauben abfielen, die Vollendung des Geistes (perfectionem Spiritus), die sie besessen, verloren hätten. Sie könnten also auch dessen Fülle, welche besonders bei den Weihen wirksam sei, nicht mittheilen. Wie könne man ihre profanen Priester der Ehren Christi für würdig erachten, da ihre unvollendeten (d. h. richtig getauften, aber nicht gültig gefirmten) Laien (imperfecti laici) zum Empfange der Gnade des h. Geistes mit einer Art Busse (cum poenitentiae imagine) aufgenommen würden? Er möge dies, wo möglich durch eine Synode, sonst

aber durch Circular den übrigen Bischöfen mittheilen, damit, was er so nothgedrungen gefragt, und er (Innocenz) so detaillirt (elimate) beantwortet habe, mit allgemeiner Uebereinstimmung beobachtet werde.

Die Aussprüche des römischen Bischofes über die Stellung der Kirche von Antiochien sind in mancher Hinsicht bemerkenswerth. Nicht sowohl wegen der Grösse der Stadt, sagt er, besitze sie ihren Vorrang, als weil sie zuerst der Sitz des Apostels Petrus gewesen sei. Dass Rom, Alexandrien und Antiochien die angesehensten Kirchen waren als Kirchen der drei bedeutendsten Städte der Welt wurde also selbst von dieser Seite nicht völlig in Abrede gestellt; aber entscheidend sollte der Umstand sein, dass sie der überlieferten Anschauung gemäss (Alexandrien durch den Petrusschüler Markus) die drei petrinischen Kirchen waren. Auf diese Anschauung gründete sich auch die Patriarchentheorie der Orientalen, welcher Innocenz sogar mit unbewusster Abschwächung der römischen Oberhoheit über sämmtliche Kirchen sich bedenklich nähert, indem er äussert, Antiochien stehe bloss darin Rom nach, dass Petrus nur auf einige Zeit dort Bischof gewesen, während er als solcher in Rom gestorben sei. Er ist dann auch weit entfernt, von Rom aus, eigenmächtig, kraft „päpstlicher Vollgewalt" die Jurisdictionsverhältnisse im Orient ordnen zu wollen. Er beruft sich vielmehr auf die Anordnungen des allgemeinen Concils von Nicäa als für Alle verbindlich. Freilich gibt er dessen Bestimmungen (can. 6) eine Deutung, welche sie nach den damals erst entwickelten Rechtsverhältnissen nicht besassen, indem er dieselben einfach auf die inzwischen wenigstens bestimmter hervorgetretene Entwicklung überträgt. Viel passender hätte er auf den can. 2 des Concils von Konstantinopel verweisen können, in welchem der Kirche von Antiochien der Primat über die ganze Diözese „Orient" zuerkannt und gegen die damals schon vorkommenden Einsprüche einzelner Metropoliten dieser Diözese aufrecht erhalten war. Aber wenn auch das auf diesem Concil aufgestellte Glaubensbekenntniss allgemein angenommen, und so das Concil selbst später unter die ökumenischen gerechnet wurde, so war dasselbe doch nur ein orientalisches Generalconcil, und hatten seine Kanones nur im Orient verbindliche Kraft. Innocenz ignorirte

darum die einschlägige Bestimmung, wenn er sie überhaupt kannte. Was aber 381 schon der Fall gewesen war, geschah auch jetzt noch immer: Metropoliten, welche jener Ordnung gemäss dem Bischof von Antiochien unterstanden, wollten sich ihm gleich stellen und ordinirten die Bischöfe ihres Sprengels ohne seine Genehmigung. Dagegen räth nun Innocenz Alexander ein recht praktisches Verfahren an[1]).

Im Orient war auch wieder die alte Streitfrage aufgetaucht, ob die von Häretikern Ordinirten nach ihrer Bekehrung als Kleriker fungiren könnten oder nicht. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Innocenz die häretische Weihe für ungültig und durchaus wirkungslos erklärte. Denn er sagt ausdrücklich, bloss die häretische Taufe sei richtig (ratum); da die Häretiker selbst den h. Geist nicht besässen, könnten sie denselben auch nicht mittheilen, und werde er den von ihnen Getauften nach ihrer Bekehrung durch die bischöfliche Handauflegung erst verliehen. Hierdurch bekennt sich Innocenz unzweideutig zu der Lehre, welche wir bei Siricius bereits fanden und die im Alterthum in der Kirche weit verbreitet war, dass die Taufe der Häretiker gültig, ihre Firmung aber ungültig sei. Die häretische Taufe war darum nicht zu wiederholen, wohl aber waren die Convertiten zu firmen, und wurde die ihnen ertheilte Handauflegung zugleich als Ceremonie der Aufnahme in die Gemeinschaft, wie sie sonst nach geleisteter Busse Statt fand, — daher imago poenitentiae — angesehen. Bezüglich der Weihen zieht Innocenz hieraus die richtige Consequenz, dass auch durch sie die Häretiker den h. Geist nicht mitzutheilen

1) Auf dem Concil von Ephesus (431) klagten die Cyprischen Bischöfe gegen den Metropoliten von Antiochien, dass er sich das Recht zuspreche, die Bischöfe der Kirchen von Cypern zu ordiniren. Die Synode erkannte ihm dieses Recht ab, entschied also gegen die hier von Innocenz gefällte Sentenz, mit der prinzipiellen Bemerkung, jede Kirche solle die Rechte behalten, die sie von Anfang an besessen, und spätere Bestimmungen für ungültig angesehen werden. Vgl. Harduin I, 1620. Wie auf Innocenz' Entscheidung das Verhältniss von Einfluss war, in welches der damalige Bischof von Antiochien sich zu ihm gestellt hatte, so wirkte zu Ephesus wohl die feindliche Stellung mit, in welcher die Synode zu ihrem Hauptgegner, dem nestorianisch gesinnten Johannes von Antiochien stand.

vermöchten. Aber daraus folgt noch nicht, dass nach ihm die häretische Weihe völlig inhaltlos ist; nur dass die ohne den h. Geist Geweihten in der Kirche nicht functioniren dürfen. Er steht nicht an, ihnen den Titel „Priester" zu geben, aber es sind „profane Priester, der Ehren Christi nicht würdig", und er vergleicht sie mit den „unvollendeten Laien", welche wegen der von den Häretikern empfangenen Taufe zwar als Laien d. i. als Christen in Betracht kommen, aber den h. Geist nicht besitzen. Innocenz scheint also auch hier wieder zu trennen zwischen dem Priesterthum, welches auch von einem Häretiker übertragen werden kann gleich der Taufe, und den Gaben des h. Geistes, welche den Priester befähigen, in legitimer Weise ein kirchliches Amt zu verwalten, welche der Häretiker aber nicht überträgt, gleich der Firmung, weil er sie selbst verloren hat. Eine Reordination kann nicht Statt finden, weil der Betreffende bereits ordinirt ist. Eine Scheidung aber zwischen dem Priesterthum an sich und der damit zu verbindenden Fülle des Geistes, welche nach der Conversion hinzugefügt werden könnte, wie die häretische Taufe sanirt und vollendet wurde durch die Firmung, mit andern Worten ein Mittel, den „profanen Priester" in einen mit dem h. Geist erfüllten umzuwandeln, gab es nicht. Darum also entschied Innocenz, dass die häretisch Ordinirten zu kirchlichen Functionen nicht zuzulassen seien.

Am 19. März 416 erliess Innocenz eine lange Instruction an den Bischof Decentius von Eugubium, die Beobachtung der römischen Disciplin nachdrücklichst einzuschärfen[1]). Er beginnt mit der allgemeinen Betrachtung, wenn die Bischöfe die kirchlichen Einrichtungen, welche die Apostel getroffen, unverändert beobachten wollten, so würde keine Verschiedenheit im kirchlichen Leben bestehen. Aber weil Jeder statt an der Ueberlieferung an dem festhalte, was ihm beliebe, entständen die Verschiedenheiten in den Kirchen, und werde dem Volke, welches nicht wisse, dass die alten Ueberlieferungen durch menschliche Anmassung verdorben seien, grosses Aergerniss bereitet, indem es entweder glaube, die Kirchen stimmten nicht mit einander überein, oder die Apostel und apostolischen Männer hätten

1) Bei Coustant p. 855.

Widersprüche eingeführt. Wer wisse nicht, dass dasjenige, was der Apostel Petrus der Kirche von Rom überliefert habe, und bis jetzt bewahrt werde, von Allen zu beobachten sei, und nichts eingeführt werden dürfe, was keine Autorität besitze oder sein Muster anderswoher empfange? Besonders da bekanntlich in ganz Italien, Gallien, Spanien, Afrika und Sicilien und den dazwischen liegenden Inseln Niemand Kirchen gegründet habe, als die von Petrus oder seinen Nachfolgern geweihten Bischöfe. Man möge nur nachsehen, ob sich irgendwo fände, dass ein Anderer von den Aposteln in diesen Ländern gelehrt habe. Weil sie das nirgends fänden, hätten sie der römischen Kirche zu folgen, von der sie ihren Ursprung empfangen hätten. Oft sei Decentius in Rom gewesen und habe seinem Gottesdienst beigewohnt. Derselbe wisse darum ohne Zweifel, welche Sitte dort bei der Feier der h. Geheimnisse beobachtet werde. Dies würde er zur Unterweisung der Kirche von Eugubium, oder zu deren Reformation, wenn die frühern Bischöfe sich Abweichungen erlaubt hätten, schon für ausreichend halten, wenn Decentius nicht über Mehres bei ihm angefragt hätte. Er antworte darum, damit Decentius seine Kirche mit um so grösserer Autorität belehren, oder, wenn Einige sich von den Einrichtungen der römischen Kirche entfernt hätten, diese ermahnen oder unverzüglich ihm anzeigen könne, damit er die kenne, welche entweder Neuerungen einführten oder glaubten, die Sitte einer andern als der römischen Kirche befolgen zu müssen.

Wie er berichte, meinten Einige, der Friedenskuss (pax) sei vor der Vollendung der h. Geheimnisse (confecta mysteria) zu ertheilen, während nothwendig am Schlusse der Friede angesagt werden müsse, indem durch denselben das Volk zu dem gesammten Inhalte der Feier seine Zustimmung erkläre, und durch das Zeichen des abschliessenden Friedens gezeigt werde, dass es zu Ende sei.

Ebenso dürften die Namen derer, welche die Opfergaben darbrächten, nicht vor der Darbringung genannt werden, als wären sie Gott unbekannt, sondern erst nachher, so dass durch die h. Geheimnisse selbst gleichsam der Weg für die Gebete zu Gunsten der Darbringenden eröffnet werde.

Die Firmung der Kinder dürfe offenbar nur von dem Bi-

schofe vorgenommen werden. Denn obwohl die Presbyter den zweiten Rang des Priesterthums einnähmen, besässen sie doch nicht die Spitze des Pontificates. Dass aber die Vollmacht (pontificium) zu firmen oder den h. Geist zu verleihen, nur den Bischöfen zukomme, zeige nicht bloss die kirchliche Gewohnheit, sondern auch die Erzählung der Apostelgeschichte, wie Petrus und Johannes gesandt worden seien, den bereits Getauften den h. Geist zu ertheilen. Denn die Presbyter dürften, wenn sie, sei es ohne Bischof, oder in seiner Gegenwart, tauften, die Getauften mit Chrisma salben, welches freilich von dem Bischofe geweiht sein müsse; nicht aber dürften sie mit demselben Oel die Stirne bezeichnen [die Ceremonie der Firmung vornehmen], was allein den Bischöfen zustehe, wenn sie den h. Geist ertheilten. Die (dabei zu sprechenden) Worte könne er nicht anführen, wenn er nicht ausplaudern (prodere) wolle, statt ein Responsum zu geben[1]).

Dass der Samstag ein Fasttag sei, könne man klar nachweisen. Der Sonntag werde zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn gefeiert, Freitags wegen seines Leidens gefastet. Freitags und Samstags aber hätten die Apostel getrauert und sich vor den Juden verborgen. Unzweifelhaft hätten sie an diesen beiden Tagen so gefastet, dass daraus die Ueberlieferung entstanden sei, nach welcher an den beiden Tagen die h. Geheimnisse nicht gefeiert würden. Diese Form sei aber jede Woche zu beobachten. Wenn man meine, nur Charsamstag sei zu fasten, so müsse auch der Freitag und der Sonntag nur Ostern gefeiert werden. Aber die Apostel selbst hätten die wöchentliche Feier des Sonntags eingeführt.

Die Anfrage wegen des gesäuerten Brodes, welches er (Innocenz) Sonntags an die verschiedenen Kirchen (tituli) schicke, sei überflüssig, da alle seine Kirchen innerhalb der Stadt sich befänden. Deren Presbyter erhielten, weil sie wegen des ihnen anvertrauten Volkes seinem Gottesdienste nicht anwohnen könnten, das von ihm consecrirte Brod (fermentum a nobis confectum) durch Akoluthen zugeschickt zum Zeichen der Gemeinschaft. Er sei der Meinung, dass dies in den Diözesen mit Landge-

---

1) Dies ist ohne Zweifel eine Reminiscenz an die disciplina arcani.

meinden (per paröcias) nicht geschehen dürfe, weil die h. Geheimnisse nicht weit transportirt werden sollten, wie auch er sie den in den Cömeterien [den Katakomben vor der Stadt] angestellten Presbytern nicht schicke, sondern dass dort die Presbyter beauftragt würden, selbst zu consecriren[1]).

Den nach der Taufe in Folge einer Sünde vom Teufel Besessenen dürfe mit Erlaubniss des Bischofes von einem Presbyter oder einem andern Kleriker die Hand aufgelegt werden. Denn wie könne es ohne grosse Umstände geschehen, dass ein solcher, wenn ihm der Unfall etwa auf der Reise, in weiter Ferne zugestossen sei, entweder zum Bischofe oder nach Hause zurück gebracht würde?

Denjenigen, welche für schwerere oder geringere Vergehen Busse thäten, werde, abgesehen von Krankheitsfällen, nach der Sitte der römischen Kirche am Gründonnerstag die Nachlassung zu Theil. In Betreff der Schwere der Vergehen habe der Bischof auf das Bekenntniss und die Thränen des Büssenden zu achten, und dann die Nachlassung anzuordnen, wenn er die Genugthuung für hinreichend ansehe. Wenn aber Jemand in eine Krankheit falle und der Verzweiflung nahe komme, dem sei vor der Osterzeit die Nachlassung zu gewähren, damit er nicht ohne die Gemeinschaft (communio) aus der Welt scheide.

Aus dem Briefe des Diakon Cölestin entnehme er, dass Decentius auch über Jak. 5, 24 anfrage. Unzweifelhaft müsse diese Stelle von den erkrankten Gläubigen verstanden werden, die mit dem h. Oel des Chrisma gesalbt werden könnten, welches, vom Bischofe geweiht (confectum), nicht bloss die Priester, sondern alle Christen gebrauchen dürften, als in ihrer eigenen oder der Ihrigen Noth anzuwenden (in sua aut in suorum necessitate ungendum). Der Zweifel, ob auch der Bischof es dürfe, sei ganz überflüssig, da es den Presbytern unzweifelhaft gestattet sei. Von diesen sei nur die Rede, weil der Bischof, anderweitig beschäftigt, nicht zu allen Kranken gehen könne.

---

1) Hieraus geht also hervor, dass in Rom der Bischof allein Sonntags die Messe celebrirte und die Communion an die übrigen Kirchen in der Stadt versandte, in welchen die an denselben angestellten Presbyter den Gottesdienst hielten.

Wenn übrigens der Bischof könne oder Jemanden für würdig halte, ihn zu segnen und mit Chrisma zu salben, so stehe ihm dies ohne Weiteres frei, da es seine Sache ja sei, das Chrisma zu weihen. Denn die Büsser könnten mit demselben nicht gesalbt werden, weil es eine Art Sakrament (genus sacramenti) sei; denen die übrigen Sakramente verweigert würden, könnten unmöglich Eine Art (unum genus) derselben empfangen.

So, schliesst Innocenz, habe er alle seine Anfragen nach Kräften beantwortet, damit die Kirche von Eugubium die Sitte der von Rom, von welcher sie abstamme, beobachte. Das Uebrige, was er nicht füglich habe schreiben können, werde er ihm bei Gelegenheit mündlich beantworten. Gott möge es fügen, dass Decentius seine Kirche und die Kleriker Roms, welche unter seiner bischöflichen Leitung den Kirchendienst verrichteten, gut unterweise.

Es kann nicht Wunder nehmen, im Anfang des 5. Jahrh. in Rom der Anschauung zu begegnen, dass die Apostel das ganze kirchliche Leben einheitlich geordnet hätten, und dass die in den Kirchen bestehenden Verschiedenheiten nur auf Abweichungen von der durch die Apostel überlieferten Disciplin zurückzuführen seien. War es doch in Rom schon seit langer Zeit Sitte, alles dort Herrschende und Geltende für Ueberlieferungen des Apostels Petrus auszugeben und zu dessen Beobachtung auch die übrigen Kirchen zu veranlassen. Das war denn auch der Gedanke, den Innocenz an die Spitze seiner Instruction für die Kirche von Eugubium stellte, und den er mit den auffallendsten geschichtlichen Ausführungen verband. Er will, dass das ganze Abendland sich nach den angeblich petrinischen Traditionen Roms richte, weil Petrus, der erste Bischof von Rom, der einzige Apostel gewesen, der im Westen das Evangelium verkündigt habe, und alle abendländischen Kirchen darum als Töchter der römischen nach ihrer Disciplin sich zu richten hätten. In einer geradezu herausfordernden Weise ignorirt Innocenz die Wirksamkeit Pauli im Abendlande völlig, obgleich die Apostelgeschichte ihrer am Schlusse gedenkt, während von der Wirksamkeit des Petrus daselbst im N. T. bekanntlich kein Wort überliefert ist. Aber es schwebte ihm wohl nur der Gedanke von dem „apostolischen Stuhle“ vor, und wollte er sagen,

Rom sei die einzige Kirche im Occident, deren erster Bischof ein Apostel gewesen. Und während nun früher oft Petrus und Paulus als die Gründer der römischen Kirche waren bezeichnet worden, liess Innocenz im Interesse seiner scharfen hierarchischen Auffasssung Letztern als Nichttheilnehmer am römischen Episkopate gänzlich ausser Betracht.

Bezüglich der einzelnen Bestimmungen dieser Decretale bemerken wir Folgendes. Innocenz erklärt die in Rom bestehende Sitte, dass die Firmung nur von Bischöfen ertheilt werden könne, für verbindlich und legt damit den Grund zu der bekannten Differenz zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche. Erstere hat seit jeher die Uebung gekannt, dass auch von Presbytern die Firmung gespendet wurde, wie denn später auch der Occident die Spendung derselben durch einen blossen Priester nicht für unmöglich hielt. Die Berufung des Innocenz auf die Apostelgeschichte war insofern verfehlt, als es sich dort um die Firmung der durch einen Diakon Getauften handelte, der allerdings nicht befugt war, „den h. Geist zu ertheilen“.

Die Bestimmungen über die Krankenölung lauten ziemlich dunkel, namentlich weil nicht deutlich mehr erkennbar ist, worauf sich die Hauptanfrage bezog. Dieselbe betraf aber, wie der Schluss zu zeigen scheint, wohl in erster Linie den Zweifel, ob die Oelung zur Nachlassung der Sünden auch für die Büsser bestimmt sei. Dem gegenüber betont Innocenz, dass nur „kranke Gläubige“ sie empfangen könnten. Dann aber fährt er in einer Weise fort, dass man denken muss, er lehre, nicht bloss die Priester, sondern auch die Gläubigen könnten im Nothfalle sich selbst und den Ihrigen die Oelung spenden[1]). Für diese Deutung spricht, dass im ersten Satz bereits gesagt ist, (alle) Gläubige könnten in der Krankheit die Oelung empfangen, eine weitere Hervorhebung, dass nicht bloss die Priester, sondern auch die Gläubigen sich „des Oeles bedienen“ (in dem Sinne

1) Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut in suorum necessitate ungendum.

von: damit gesalbt werden) dürften[1]), nicht nothwendig war. Sodann wird erst von der Weihe des Oeles durch den Bischof und unmittelbar nachher von dessen „Gebrauch“ durch die Priester und Gläubigen gesprochen. Dieser Zusammenhang legt die Auffassung nahe, nicht an den passiven, sondern an den aktiven Gebrauch zu denken. Endlich wäre es ganz überflüssig gewesen hinzuzufügen „in der eigenen oder der Ihrigen Noth“, wenn nur gesagt werden sollte, alle Gläubigen dürften die Oelung empfangen, indem dies im Vorhergehenden schon zweimal gesagt war. Es scheint vielmehr hierdurch ausgesprochen zu werden, im Nothfalle könne jeder Priester oder Gläubige die Oelung sich selbst oder seinen Hausgenossen spenden. Das Einzige, was gegen diese Deutung zu sprechen scheint, ist der Umstand, dass im Folgenden der Zweifel als ganz überflüssig bezeichnet wird, ob auch der Bischof selbst die Oelung ertheilen könne, und Innocenz dies durch die Bemerkung erledigt, was den Presbytern zustehe, dürfe auch selbstverständlich der Bischof. Hiernach möchte es scheinen, als ob nur den Presbytern, nicht den Laien die Spendung zugestanden würde. Ohne Zweifel war dies auch der Gedanke des Innocenz für die gewöhnlichen Fälle. Nur im Nothfalle scheint er mit dem vom Bischofe geweihten Oele sich oder Andere zu salben auch Laien zu gestatten. Die Salbung erhielt dann ihren sacramentalen Character durch die bischöfliche Weihe des Oeles, wesshalb diese auch ausdrücklich hervorgehoben wird.

Dass Innocenz die Oelung als eine besondere Art von Sakrament (genus sacramenti) bezeichnet, ist eine Folge des damals noch unentwickelten Sakramentsbegriffes. Als Sakramente wurden eigentlich nur Taufe und Abendmahl aufgeführt. An-

---

1) Dass sich hierauf die Hauptanfrage bezog, ist mit keinem Worte angedeutet und überdies unwahrscheinlich, weil der Text des Jakobus allgemein, also in dieser Hinsicht deutlich genug lautete. Aber weil von Sündennachlass in diesem Texte die Rede ist, konnte wohl der Zweifel entstehen, ob auch für Büsser die Oelung bestimmt sei. Der zweite Zweifel bezog sich auf den Spender, weil im Texte bloss von den Presbytern die Rede war. Die Anfrage scheint also dem Sinne nach gelautet zu haben: ob auch Büssern, und ob auch von andern als Presbytern die Oelung gespendet werden könne.

dere h. Handlungen, wie hier die Oelung, erhielten auch häufig diesen Namen; aber mit jenen beiden stellte man sie doch nicht als gleichbedeutend und gleichberechtigt zusammen. Innocenz will also sagen: die Oelung gehört zu den h. Handlungen, welche besondere Gnaden vermitteln; sie kann den Büssern darum so wenig gespendet werden, wie „die andern Sakramente", d. i. Leib und Blut Christi in der h. Eucharistie[1]).

Gegen Ende seiner langen Regierungszeit ward Innocenz von Afrika aus bestürmt, mit seiner Autorität die gegen Pelagius und Cölestius gefassten Synodalbeschlüsse zu bekräftigen. Und im entgegengesetzten Sinne hatte sich kurz zuvor (Ende 415) die Synode von Diospolis zu Gunsten jener Lehre nach Rom gewandt. Ausserdem suchte der mit den Seinen von den Pelagianern bedrohte Hieronymus Schutz bei Innocenz, so dass dieser aus Anlass des pelagianischen Streites von drei Seiten her angegangen wurde. Innocenz starb, ehe der Streit zu Ende ging. Dass man allenthalben in demselben auf Rom recurrirte, geschah darum, weil er, obwohl zum Theil auf dem Boden Palästina's sich abspielend, durchaus dem Occident, dem Ursprunge nach sogar speciell der römischen Kirche angehörte. Pelagius, angeblich aus Britannien stammend, war ein römischer Mönch. In Rom hatte er mit grossem Erfolge gepredigt und durch seine Sittenstrenge sich das höchste Ansehen erworben[2]). Damals war durch ihn in Rom schon ein kleiner Zwist über die Erbsündenlehre entstanden. Um 410 verliess er mit seinem Genossen Cölestius Italien und wandte sich nach Palästina, während dieser seine Lehre in der afrikanischen Kirche auszubreiten trachtete. Mit der verschiedenen Entwicklung der morgenländischen und abendländischen Theologie hing es zusammen, dass man in Palästina an der pelagianischen Lehre wenig oder gar keinen Anstoss nahm, in Afrika aber dieselbe in der entschiedensten Weise verwarf. Namentlich setzte auf der

---

1) Ein unter dem 2. Juni 416 an Aurelius von Carthago erlassenes Schreiben, im Interesse der Wiederherstellung der kirchlichen Autorität für die Gesetzmässigkeit der Bischofswahlen zu sorgen, übergehen wir, weil seine Aechtheit nicht unbezweifelt ist. Vgl. Coustant p. 932.

2) Aug. Gest. Pelag. c. 25.

Synode von Diospolis Pelagius die Anerkennung seines Systemes durch, und wurden, ohne Zweifel auf seine Veranlassung, deren Beschlüsse zur Bestätigung nach Rom geschickt. Wie dieselben hier aufgenommen wurden, und was Innocenz darauf verfügt habe, wissen wir nicht.

Dieser vorübergehende Sieg scheint aber einige rohe Anhänger des Pelagius so berauscht zu haben, dass sie im Anfang des J. 416 in die Wohnungen des Hieronymus, ihres Gegners, seiner Mönche und Nonnen einbrachen und dieselben am Leben bedrohten. Ein Diakon wurde getödtet, ein Theil jener Wohnungen in Brand gesteckt, und Hieronymus musste in einen Thurm flüchten. Der durch den Origenistenstreit mit Hieronymus verfeindete Bischof Johannes von Jerusalem scheint seine Schuldigkeit in der Abwehr solcher Greuelthaten nicht gethan zu haben. Hieronymus sowie Paula und Eustochium beklagten sich über diese Vorgänge bei Innocenz, theils weil sie selbst ihrer Herkunft nach der occidentalischen, beziehungsweise speciell der römischen Kirche angehörten, theils weil die Uebelthäter, Genossen des Pelagius, wohl Abendländer waren.

Der römische Bischof nahm sich der Bedrängten zwar an, aber doch vorsichtig, weil jene es nicht gewagt hatten, die Uebelthäter namentlich zu denunciren. Hieronymus scheint auch mit Aurelius von Carthago über jene Vorgänge correspondirt zu haben. Denn da Innocenz sein Antwortschreiben an Aurelius schickt, der es an die Adresse des Hieronymus weiter befördern sollte, erwähnt er in dem kleinen Begleitschreiben, nach des Letztern Mittheilung habe er (Aurelius) den frommen Vorsatz gehabt, ihn in Rom zu besuchen[1]). Dem Hieronymus selbst aber schreibt der römische Bischof, es sei zwar Pflicht gegen die Häretiker sofort einzuschreiten; aber für die Wahrheit müsse man auch geduldig leiden können. Er habe darum gleich die Autorität des apostolischen Stuhles ergriffen, um das Unrecht zu unterdrücken. Indess seien keine Namen genannt, noch das Verbrechen genau qualificirt worden. Wenn Hieronymus eine bestimmte Anklage formulire, so wolle er Richter bestellen, oder noch energischer zugreifen. Seinem Bruder, dem Bischofe

---

1) Bei Coustant p. 907.

Johannes habe er geschrieben, dass er wohl zusehe, damit in seiner Kirche so etwas nicht vorkomme, was nachgerade auch ihm selbst sehr unangenehm sein könnte[1]).

An Johannes von Jerusalem aber richtete Innocenz folgenden Brief: Eustochium und Paula klagten, dass im Bereiche seiner Kirche der Teufel Mord, Raub, Brandstiftung und sonstige Greuel verübt habe. Personen und Anklagen seien nicht specificirt. Man wisse aber wohl, von wem es ausgegangen sei[2]). Johannes habe es verhindern müssen, dass diese Lämmer kaum mit dem nackten Leben davongekommen seien. Warum er nicht Hülfe geleistet, wenigstens getröstet habe, namentlich da jene sagten, dass sie für die Zukunft noch Schlimmeres befürchteten? Er solle darum sorgfältiger wachen, damit Remedur eintrete, und er nicht wegen Versäumniss dem kirchlichen Rechte gemäss für die Vorkommnisse verantwortlich gemacht werde[3]).

Im J. 416 liefen auch in Rom Briefe aus Afrika ein, durch welche Innocenz um seine Zustimmung zu der Verurtheilung der pelagianischen Lehre ersucht wurde. Die Synode von Carthago schreibt an ihn, „den heiligsten und verehrungswürdigsten Herrn, den h. Bruder »Papst« Innocenz", der Presbyter Orosius habe einen Brief der Bischöfe Heros und Lazarus überreicht, den sie mit den übrigen Akten angeschlossen habe. Nach der Lectüre dieses Briefes seien die Väter der Meinung gewesen, dass die Lehre des Pelagius und Cölestius verdammt werden müsse. Bei der Gelegenheit habe man sich denn auch daran erinnert, was ungefähr vor fünf Jahren (412) zu Carthago über Cölestius verfügt worden sei. Und obgleich er damals schon durch bischöfliches Urtheil von der Kirche ausgeschlossen worden, hätten sie es nun doch für nöthig erachtet, die Anhänger seiner Lehre wiederum mit dem Anathem zu belegen. Diese Verhandlungen aber theilten sie ihm, „dem Herrn Bruder" (Innocenz) mit, auf dass die Autorität des apostolischen Stuhles ihren Entscheidungen sich zugeselle. Jene vertheidigten nämlich nicht bloss die

---

1) Bei Coustant p. 907.

2) Hierbei ist wohl an Pelagius selbst zu denken, der im Verdachte stand, jene Gewaltthaten veranlasst zu haben.

3) Bei Coustant p. 908.

menschliche Freiheit, sondern erhöben sie mit gotteslästerlichem Stolze, so dass für die Gnade kein Raum mehr bliebe, durch welche wir, weil von der Herrschaft der bösen Lüste befreit, gerade frei würden. Von Brüdern, welche die Schriften jener Männer gelesen hätten, hörten sie, dass jene behaupteten, die Gnade bestehe in der Einrichtung der menschlichen Natur, vermittelst der eigenen Kräfte das göttliche Gesetz erfüllen zu können. Das Gesetz selbst sei ein Theil der Gnade, weil Gott es dem Menschen zur Nachhülfe gegeben habe. Die Gnade, durch welche wir Christen seien, wollten sie durchaus nicht anerkennen, obgleich sie auch nicht wagten, dieselbe offen anzugreifen. Thatsächlich jedoch thäten sie es durch die Lehre, dass die menschliche Natur vermögend sei, die Gebote Gottes zu erfüllen. Aber sie fürchteten, unpassend zu handeln, indem sie alles dies ihm gegenüber erwähnten, da er es mit grösserm Ansehen vom apostolischen Stuhle herab verkündige. Wenn auch Pelagius persönlich, wie es heisse, durch ein orientalisches Concil frei gesprochen, ihm (Innocenz) mit Recht frei gesprochen erscheine, so sei doch sein Irrthum und seine Gottlosigkeit auch durch den apostolischen Stuhl zu verdammen. Er möge doch bedenken, was jene Lehre für schlimme Folgen habe, dass wir nämlich nicht mehr beten dürften, wie der Herr uns gelehrt, dass wir nicht in Versuchung fielen, oder dass unser Glaube nicht verloren gehe, wie Christus nach seinem eigenen Zeugnisse für Petrus gebetet habe. Denn wenn wir solches durch die eigene Natur erreichen könnten, sei es thöricht, darum zu beten. Der Herr habe dann nicht sagen dürfen: wachet und betet, sondern bloss: wachet; und zu Petrus, dem ersten Apostel nicht: ich habe für dich gebetet, sondern: ich ermahne und heisse dich u. s. w. Desgleichen seien dann die kirchlichen Gebete und Segenswünsche irrig, durch welche von Gott erfleht werde, was nach der Behauptung jener die eigene Natur vermöchte. Ferner bestritten sie die Kindertaufe, und tödteten so die Kinder für die Ewigkeit, indem sie lehrten, auch die ungetauft sterbenden Kinder würden das ewige Leben haben, weil sie von Sünde und Teufel gänzlich frei seien. Cölestius habe freilich zu Carthago bekannt, dass durch die christliche Taufe auch die Kinder erlöst würden. Aber viele ihrer Schüler leugneten diese

Grundlage des christlichen Glaubens. Wenn auch Pelagius und Cölestius die ihnen schuld gegebenen Lehren ableugneten und die von ihnen in Umlauf befindlichen Schriften nicht anerkennten, und man sie auch nicht der Lüge überführen könne, so treffe den doch das Anathem, der lehre, die menschliche Natur allein sei vermögend, die göttlichen Gebote auszuführen, und leugne, dass die Kinder durch die Taufe vom Verderben befreit würden und das ewige Heil erlangten. Ueber die andern Klagepunkte, welche auf dem orientalischen Concil gegen sie vorgebracht worden, werde Innocenz ohne Zweifel ein Urtheil zu ihrer Freude fällen.

Bald nachher (416) wandte sich auch die Synode von Milevä an Innocenz, ihn zur Verurtheilung der pelagianischen Lehre zu veranlassen. Weil Gott, beginnt sie, ihn auf den apostolischen Stuhl gesetzt, und er sich so bewährt habe, dass es nachlässig sein würde, ihm die Anliegen der Kirche nicht vorzutragen, bäte sie ihn, den kranken Gliedern Christi seine Hirtensorge zuzuwenden. Dann bezeichnet die Synode, wie jene von Carthago, die Lehre von der Hinlänglichkeit der menschlichen Natur zur Erfüllung der göttlichen Gebote und die Leugnung der Erbsünde als die beiden verderblichsten Punkte des pelagianischen Systems. Selbstverständlich, fährt sie dann fort, werde er es auch für nöthig halten, gegen solche Lehren einzuschreiten. Sie habe lieber, dass Pelagius und Cölestius in der Kirche geheilt, als dass sie ohne Noth von derselben getrennt würden. Cölestius solle in Asien sogar das Presbyterat erlangt haben. Was vor einigen Jahren gegen ihn geschehen, erfahre Innocenz aus den Synodalakten von Carthago. Pelagius solle Einige zu Jerusalem getäuscht haben. Der Mehrzahl nach aber befeinde man ihn auch dort, namentlich Hieronymus[1]). Es sei anzunehmen, dass unter dem Beistande Gottes, der ihn (Innocenz) leite und sein Gebet erhöre, jene Irrlehrer leichter seiner Autorität, die sich auf die Autorität der h. Schriften stütze, nachgeben würden, so dass man sich über ihre Bekehrung freuen könne, statt ihren Untergang zu beklagen. Er werde

1) Dieser wird der „Sohn" des Innocenz genannt, weil er seiner Herkunft nach der occidentalischen Kirche angehörte.

einsehen, dass man rasch Vorsorge zu treffen habe, damit jene nicht Andere irreführten. Sie, die Synode Numidiens, habe mit diesem Synodalbriefe sich der Synode von Carthago anschliessen wollen.

Ausser diesen beiden Synodalbriefen gelangte noch ein Schreiben von fünf Bischöfen: Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius aus Afrika an den „Bruder, Papst Innocenz", in welchem die pelagianische Lehre eingehender widerlegt wird. Nachdem die Bischöfe die beiden Concilien von Carthago und Milevä erwähnt haben, fahren sie fort, sie hätten vernommen, Pelagius, der lange in Rom gelebt, habe dort noch seine Gönner, von denen die Meisten freilich nicht glauben wollten, dass er solche Irrlehren aufstelle, namentlich weil die Synode im Orient ihn freigesprochen habe. Wenn Letzteres geschehen sei, so hätten die Bischöfe dies auf sein Bekenntniss hin gethan, der Mensch werde, um gerecht zu leben, von der Gnade unterstützt. Die Bischöfe hätten nämlich darunter die Gnade im gewöhnlichen Sinne verstanden, nicht, wie Pelagius, den anerschaffenen freien Willen. Es handle sich ferner nicht um Pelagius allein, der ja möglicher Weise sich bereits gebessert haben könnte, sondern um so Viele, von deren Treiben Alles beunruhigt werde. Entweder müsse darum Innocenz ihn nach Rom vorladen oder brieflich darüber vernehmen, was er unter Gnade verstehe. Erst wenn er sich zu der Gnade im kirchlichen und apostolischen Sinne bekenne, sei er freizusprechen, und könne man sich in Wahrheit über seine Freisprechung freuen. Wenn er unter Gnade den freien Willen, oder die Nachlassung der Sünden, oder die Vorschrift des Gesetzes verstehe, so sei damit noch nicht die göttliche Hülfe bezeichnet, um welche der Mensch zu beten habe. Dreierlei sei zu unterscheiden: das Gesetz, der freie Wille und die Gnade. Sie legten eine Schrift bei, welche zwei junge Mönche, Timasius und Jakobus, die unter dem Einfluss des Pelagius der Welt entsagt, nach ihrer Bekehrung von dem pelagianischen Irrthum als ein Werk des Pelagius überreicht hätten, damit sie widerlegt werde. Auch die dann verfasste Widerlegungsschrift fügten sie hinzu. Sie hätten die Stellen mit besondern Zeichen versehen, an denen Pelagius die uns anerschaffene Natur für die Gnade erkläre. Wenn Pelagius

die Schrift als unächt oder gefälscht bezeichne, so solle er sich zu der Gnade im kirchlichen Sinne bekennen. Denn wenn auch in gewissem Sinne die Natur des Menschen Gnade genannt werden könne, weil Gott sie ohne vorhergegangene Verdienste verleihe, so sei doch eine andere Gnade die, durch welche wir prädestinirt, gerechtfertigt und verherrlicht würden. Um diese Gnade habe es sich gehandelt in dem Streite mit Pelagius, der die menschliche Freiheit für ausreichend zur Erfüllung der göttlichen Gebote erklärt habe. Die apostolische Lehre rede eben von jener Gnade, während in der h. Schrift die Natur schwerlich jemals Gnade genannt werde. Ausdrücklich dagegen habe Pelagius in jener Schrift nur die dem Menschen anerschaffene Fähigkeit, durch den freien Willen die Gebote zu erfüllen, Gnade genannt. Durch diese Lehre werde aber die ganze Erlösung in Christus überflüssig gemacht, und damit der Glaube und die in dem Glauben begründete Gerechtigkeit. In der vorchristlichen Zeit habe der Glaube auf eine verborgene Weise gewirkt. Die Pelagianer glichen nun den Juden, welche, statt aus dem Glauben, aus der Kraft der eigenen Natur das Heil schöpfen wollten. Pelagius solle darum seine Schriften verdammen, in denen er, wenn auch nicht aus Hartnäckigkeit, so doch aus Unwissenheit, die Nothwendigkeit der Gnade bestreite; oder, wenn er dieselben für unächt oder gefälscht ausgebe, wenigstens die dort vorgetragenen Lehren. Denn wenn seine Anhänger erführen, dass er auf Grund der Autorität der katholischen Bischöfe, namentlich der seinigen (des Innocenz), welche ohne Zweifel bei ihm von grösserm Gewichte sein werde, seine Schriften verurtheilt habe, würden sie auch ihren Widerspruch gegen die kirchliche Gnadenlehre aufgeben. Desshalb übersendeten sie ihm auch einen an Pelagius von Einem aus ihnen [Augustinus] gerichteten Brief, an den er ein Schreiben zu seiner Rechtfertigung geschickt durch einen orientalischen Diakon, einen Bürger von Hippo. Diesen möge er an Pelagius gelangen lassen, welcher ihn dann eher lesen werde, mehr an den Uebersender als an den Verfasser denkend. Wenn man behaupte, der Mensch könne sündelos leben und die Gebote leicht beobachten, so sei dies schon erträglich, wofern man dabei die Hülfe der übernatürlichen Gnade voraussetze. Es entstehe aber dann die weitere Frage, ob man

dies für das irdische oder das jenseitige Leben annehme. Einige hätten behauptet, in dem irdischen Leben, aber nicht von Geburt auf, sondern erst nach der Bekehrung zur Gerechtigkeit sei dies möglich. Aber auch nach der Bekehrung trete keine völlige Sündelosigkeit ein, da bis zum Ende des irdischen Lebens die Concupiscenz im Menschen bleibe. Ein milderer und verzeihlicher Irrthum sei dagegen die Annahme, dass, wenn es auch thatsächlich keinen sündelosen Menschen gebe, dies doch durch die Hülfe der Gnade möglich, und darum zu erstreben und zu erflehen sei. Innocenz möge über alles dies sein Urtheil abgeben. Die Ausführlichkeit des Briefes möge er in seiner Güte entschuldigen. Sie wollten nicht ihr Bächlein in seine reiche Quelle zurückleiten, um sie zu vermehren, sondern wünschten in dieser schweren Prüfungszeit, dass er erprobe, ob ihr wenn auch kleiner Strom aus derselben Quelle komme wie sein überfliessender, und wollten durch seine Rescripte bezüglich der allgemeinen Theilnahme an der Einen Gnade getröstet werden.

Ehe wir zu den Antworten übergehen, welche Innocenz auf diese dringlichen Vorstellungen der afrikanischen Bischöfe ertheilte, müssen wir mit einigen Worten die Stellung näher bezeichnen, welche diese zu dem apostolischen Stuhle in der vorliegenden Streitfrage einnehmen. Das lateinische Afrika verehrte, wie wir schon von Tertullian vernahmen, in Rom seine Mutterkirche. Bei allen Glaubenszweifeln, führte jener aus, hätten die Gläubigen sich an die apostolischen Kirchen zu wenden, von denen sie das Evangelium empfangen, die Afrikaner nach Rom. In dem vorliegenden Falle lag dieses Auskunftsmittel um so näher, als die Häresie von der römischen Kirche ausgegangen war, eine römische Verurtheilung derselben also doppelt erwünscht sein musste. Gemäss der Anschauung Tertullians hätten darum die afrikanischen Bischöfe sich in Rom Aufschluss über die pelagianische Lehre erbitten müssen, beziehungsweise eine Erklärung, ob dieselbe mit der dort von den Aposteln hinterlegten Ueberlieferung übereinstimme oder nicht. Nun war aber inzwischen dieser, wenn wir so sagen sollen, naiv-patriarchalische Standpunkt durch die theologische Entwicklung in der Kirche bereits überholt. Was die Apostel gelehrt hatten, glaubte man ebenso gut aus der h. Schrift, als aus Erklärungen der von

den Aposteln gegründeten Kirchen entnehmen zu können. Zumal Augustinus bewegte sich sogar mit schöpferischer Selbständigkeit auf dem Gebiete, um welches es sich in dem vorliegenden Falle handelte. Die afrikanischen Bischöfe erklären sich darum eigenmächtig und selbständig gegen die pelagianische Lehre und wünschen bloss, dass der römische Bischof ihrem Urtheile beitrete. Mit selbstbewusster Sicherheit tragen sie ihm ihre aus der h. Schrift geschöpften Lehren vor und zweifeln keinen Augenblick daran, dass dieselben seine Billigung finden würden. Sie werden dabei mitunter selbst etwas zudringlich und verlangen von Innocenz die Verurtheilung der pelagianischen Lehre als eine von ihm zu erfüllende Pflicht.

Die Dringlichkeit, mit der die Afrikaner vermittelst dreier Briefe auf den römischen Bischof einzuwirken suchen, erklärt sich aus der Verlegenheit, in welche die Freisprechung des Pelagius im Orient sie versetzt hatte. Gegen die Synode von Diospolis suchen sie an einer römischen Entscheidung ein Gegengewicht zu erhalten. Dass die Afrikaner die Autorität des römischen Bischofes unter solchen Umständen stark hervorhoben, wird man natürlich finden. Sie konnten dies in völliger Uebereinstimmung mit der Anschauung, welche seit jeher über den zwischen Rom und Afrika bestehenden Kirchenverband geherrscht hatte. Auch kann es nach dem damaligen Standpunkte der kirchlichen Entwicklung nicht auffallen, dass die zu Milevä versammelten Numidischen Bischöfe ihrem römischen Collegen eine besondere göttliche Leitung zusprechen und seine höhere Autorität biblisch begründet finden[1]). Aber das „grössere Gewicht“ der römischen Autorität erscheint den Afrikanern durchaus nicht als das einzig massgebende. Wie sie selbst bereits ihre unbedingte und unabhängige Verurtheilung der pelagianischen Lehre ausgesprochen haben, so erwarten sie, dass die Autorität der katholischen Bischöfe, namentlich die des römischen (dessen Diözesan Pelagius überdies war), auf Pelagius und seine Anhänger Eindruck machen werde.

1) n. 3: arbitramur, adjuvante misericordia Domini Dei nostri, qui te et regere consulentem, et orantem exaudire dignatur, auctoritati sanctitatis tuae, de ss. scripturarum auctoritate depromtae, facilius eos esse cessuros.

Wie es scheint, hielt Augustinus es für gerathen, dem römischen Bischofe einen ausführlichern Vortrag über die schwebenden Streitfragen zu halten, als passender Weise in Synodalschreiben geschehen konnte. Nebst vier andern Collegen sandte er darum wohl das an dritter Stelle mitgetheilte Schreiben als eine Art dogmatischer Denkschrift an Innocenz ab [1]). Am Schlusse entschuldigt er die Ausführlichkeit des Schreibens mit der bescheidenen Wendung, mit ihrem „Bächlein“ hätten sie seine „reiche Quelle“ nicht verstärken wollen, d. h. die Afrikaner, welche die christliche Lehre von Rom empfangen, hätten Rom nicht belehren wollen. Aber unmittelbar nachher wird auch die römische „Quelle“ wieder zu einem abgeleiteten Strome, und erhoffen die Afrikaner die Bestätigung, dass ihr „Strom“ aus derselben Quelle fliesse, wie der römische, d. h. aus der apostolischen Ueberlieferung. Und damit wären wir denn wieder bei dem Gedanken Tertullians angelangt, dass die Lehre der apostolischen Kirchen als der Inhaberinnen der ursprünglichen Ueberlieferung der sichere Prüfstein sei für die Reinheit des Glaubens.

Jene drei Briefe wurden durch einen Bischof Julius nach Rom überbracht, und vor dem Oktober 417 waren die betreffenden Antwortschreiben nebst einem kleinen Begleitschreiben an Aurelius von Carthago, den Primas von Afrika, dort angelangt. Dass Innocenz diese Gelegenheit nicht unbenutzt liess, die Autorität des apostolischen Stuhles nachdrücklich hervorzuheben, kann man voraussetzen.

Bei der Erforschung der göttlichen Dinge, antwortet Innocenz der Synode von Carthago unter dem 27 Januar 417 [2]), welche der Episkopat, namentlich ein wahres, rechtes und katholisches Concil mit aller Sorgfalt behandeln müsse, hätten sie, eingedenk der überlieferten kirchlichen Disciplin, die Kraft ihrer Frömmigkeit sowohl durch ihre Anfrage bei ihm als durch ihre Erklärungen bewährt. Auf sein Urtheil hätten sie provocirt, wissend, was man dem apostolischen Stuhle schulde, da sie alle

1) Aug. ep. 186, 2 nennt dies Schreiben selbst literae familiares, — einen Privatbrief im Gegensatz zu den beiden Synodalbriefen.

2) Bei Coustant p. 887.

an dieser Stelle dem Apostel zu folgen wünschten, von dem der Episkopat selbst und die ganze Autorität Roms herstamme. Ihm folgend, wüssten sie (die Römer) sowohl das Schlechte zu verwerfen, als das Gute zu loben. Die Einrichtungen der Väter hätten sie (die Afrikaner) in bischöflichem Eifer beobachtet, welche jene, nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Ermessen getroffen, dass, was immer auch in entfernten Provinzen verhandelt werde, nicht entschieden werden dürfe, bevor es zur Kenntniss des apostolischen Stuhles gebracht worden, damit durch dessen ganze Autorität die gerechte Entscheidung bestätigt werde, und, wie alle Wasser aus ihrer Entstehungsquelle (fons natalis) hervorströmten und durch die verschiedenen Gegenden der ganzen Welt als reine Ströme der unverdorbenen Quelle sich ergössen, so die übrigen Kirchen von der römischen überkämen, was vorzuschreiben, wen das Wasser abzuwaschen, und wen es als nicht mehr zu reinigen zu umgehen habe. Er danke ihnen für den durch Julius übersandten Brief, und dass sie mit ihren Kirchen, denen sie vorständen, forderten, dass an alle Kirchen der Erde ein Decret ergehe, durch welches die in ihren Regeln befestigte Kirche von Neuem gestärkt und jenen verschlossen werde, welche unter dem Deckmantel rechtgläubiger Worte das überlieferte Dogma zerstörten. Rasch sei die Wunde auszubrennen, damit nicht die gesunden Glieder auch von der Krankheit ergriffen würden. Nachdem dann Innocenz die Verwerflichkeit der pelagianischen Lehre dargethan, fährt er fort: er würde noch mehr sagen, wenn sie nicht bereits Alles erschöpft hätten. Wer die Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes leugne, sei ein Feind des katholischen Glaubens, und darum von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Wer widerrufe, sei als lapsus zu behandeln und in die Kirche wiederaufzunehmen, damit er nicht, draussen stehend, zu Grunde gehe. Zum Schlusse bemerkt Innocenz nochmals, er verzichte auf weitere Ausführungen, namentlich auf die Anführung von Beweisstellen, weil sie, so viele sehr gelehrte Bischöfe, bereits Alles gesagt hätten.

Unter demselben Datum fertigte Innocenz sein Antwortschreiben an die Numidischen Bischöfe aus[1]). Mitten zwischen

1) Bei Coustant p. 895.

den übrigen Sorgen der römischen Kirche und den Beschäftigungen des apostolischen Stuhles, zu welchen ihn die Anfragen Verschiedener veranlassten, sei unerwartet auch ihr Brief mit dem der Synode von Carthago überreicht worden. Die Kirche freue sich über die Sorge, mit welcher die Hirten die Verführten ausschlössen und die Reuigen wieder aufzunehmen geneigt seien. Passend hätten sie die apostolische Ehrenstelle (zu der äussern Ehre komme nämlich die Sorge für alle Kirchen hinzu) um ihre Geheimnisse (arcana) angegangen, welche Meinung über jene schwierigen Dinge festzuhalten sei, der alten Regel folgend, welche stets von der ganzen Welt beobachtet worden sei. Aber er wolle das übergehen, weil sie es ja wüssten. Sie hätten ja selbst den Beweis dafür geliefert, wissend, dass stets für die aus allen Provinzen bei der apostolischen Quelle Anfragenden Antworten ergingen. Zumal wenn eine Glaubensfrage erörtert werde, glaube er, dass alle Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus, d. h. an den Begründer seines Namens und seiner Ehre berichten müssten, wie sie nun gethan hätten, was allen Kirchen in der ganzen Welt nützen könne. Man werde nämlich vorsichtiger werden, wenn man sehe, dass die Erfinder von Uebeln auf den Bericht zweier Synoden hin durch seine Entscheidung von der Gemeinschaft ausgeschlossen worden seien. So hätten sie also nebenbei der ganzen Welt genützt. Innocenz tadelt hierauf scharf die Bestreitung der Nothwendigkeit der Gnade unter Verweisung darauf, dass die Bischöfe selbst die nothwendigen Argumente aus der Schrift schon beigebracht hätten. Sehr dumm, fährt er dann fort, sei es, wenn die Pelagianer behaupteten, auch ohne die Taufe würden die Kinder des ewigen Lebens theilhaft. Wenn sie nicht gegessen hätten das Fleisch des Menschensohnes und getrunken sein Blut, würden sie das Leben nicht in sich haben[1]). Die aber ohne die Wiedergeburt ihnen

1) Man kann zweifelhaft sein, ob Innocenz mit diesen aus Joh. 6, 54 entnommenen Worten die damals übliche Spendung der Eucharistie auch bei der Kindertaufe als nöthig zum Heile habe bezeichnen wollen, oder ob er die Stelle allegorisch gedeutet habe auf die Zuwendung der Früchte der Erlösung, wie sie durch die Wiedergeburt bei der Taufe Statt findet. Da Innocenz nur von der Taufe, nicht von der Eucharistie spricht, wäre letztere Annahme die wahrscheinlichere, wenn nicht Aug.

dieses zuerkennten, schienen damit die Taufe zu vernichten, durch welche allein das Leben verliehen werde. Denn wenn die Wiedergeburt überflüssig sei, dann sei es auch das h. Wasser der Wiedergeburt. Mit der Autorität apostolischer Gewalt erkläre er darum Pelagius und Cölestius für ausgeschlossen aus der Gemeinschaft, bis sie sich bekehrt hätten. Desgleichen Alle, die ihrer Lehre anhingen.

In dem Briefe, welchen Innocenz an die fünf afrikanischen Bischöfe richtete[1]), lobt er zunächst ihren Eifer und erklärt, sich hinreichend bereits über die pelagianische Lehre ausgesprochen zu haben. Wo es immer Pelagianer gebe, auch wenn es in Rom sein sollte, was er wegen der Grösse der Stadt und weil sie sich jedenfalls still verhielten, nicht wissen könne, treffe sie das Anathem. Dass Pelagius auf einer Synode freigesprochen worden, habe er freilich auch von einigen Laien vernommen. Aber er bezweifle sehr die Richtigkeit dieser Mittheilung, da ihm kein derartiger Synodalbrief zugegangen sei, zu dessen Uebersendung Pelagius sicher jene Synode würde veranlasst haben. In den ihm mitgetheilten vorgeblichen Akten sei Einiges verschwiegen, Anderes verdreht. Es sei sehr zu wünschen, dass Pelagius sich von seinem Irrthum bekehre und dann mit Recht freigesprochen werden könne. So aber könne er jene Synode weder billigen noch tadeln, weil er nicht wisse, was sie in Wirklichkeit gethan habe. Wenn Pelagius glaube, richtig gelehrt zu haben oder seine Lehre widerrufe, so brauche er nicht nach Rom geladen zu werden, sondern müsse er freiwillig dorthin kommen, um freigesprochen zu werden. Denn wenn er noch bei seiner Irrlehre verharre, so würde er sich ihm nicht stellen, wissend, dass

---

ep. 186, 29 sich zu der erstern Deutung bekennte mit den Worten: Si autem cedunt sedi apostolicae, vel potius ipsi magistro et domino apostolorum, qui dicit, non habituros vitam in semetipsis, nisi manducaverint carnem filii hominis et biberint sanguinem, quod nisi baptizati non utique possunt, nempe aliquando fatebuntur parvulos non baptizatos vitam habere non posse rel.; und noch deutlicher c. duas epp. Pelag. II, 4: Ecce beatae memoriae Innocentius papa sine baptismo Christi et sine participatione corporis et sanguinis Christi vitam non habere parvulos dicit.

1) Bei Coustant p. 900.

er dann würde verurtheilt werden. Wenn er durchaus vorgeladen werden solle, so geschehe dies besser von den näher Wohnenden, die nicht durch viele Länder von ihm getrennt seien. Wenn er indess brieflich um Verzeihung bitte, so werde er ihn nicht abweisen. Das ihm übersandte Buch des Pelagius habe er gelesen und voll von Irrthümern gefunden; aber es sei ganz überflüssig, dieselben zu widerlegen.

An Aurelius von Carthago richtete Innocenz unter demselben Datum (27. Januar) einen „freundschaftlichen" Brief, wie er ihn selbst nennt, in welchem er sagt, den Bischof Julius habe er mit dem Urtheil des apostolischen Stuhles auf den Bericht der beiden Synoden wieder zurückgeschickt[1]).

Die grosse Verschiedenheit in der geschäftlichen Behandlung der pelagianischen Sache, welche in den Briefen der Afrikaner und in den Antwortschreiben des römischen Bischofes sich zu erkennen gibt, ist, wie auffallend genug, so auch wieder leicht erklärlich. Wir hörten, dass die Afrikaner namentlich der Synode von Diospolis gegenüber eine Verstärkung ihrer Autorität durch die des römischen Bischofes für wünschenswerth hielten; dass sie aber ihrerseits mit voller Entschiedenheit auf Grund der h. Schrift und der Kirchenlehre die Doctrin des Pelagius verworfen und ihn selbst als ausgeschlossen aus der kirchlichen Gemeinschaft behandelt hatten. Innocenz ignorirt diese Thatsachen nicht nur zum Theil, sondern schiebt den Afrikanern Tendenzen unter, die ihnen ganz fremd waren. Schon der Synode von Carthago schreibt er, sie hätten die göttliche Bestimmung der Väter beobachten und nicht eher entscheiden wollen, bis sie nach Rom berichtet, damit von dort aus ihre Entscheidung bestätigt werde, und alle Kirchen so durch den römischen Stuhl ihre Weisung empfingen, wie der Strom das Wasser aus seiner Quelle. Diese Unterstellung war thatsächlich ebenso falsch, als die andere Aeusserung, sie hätten gefordert, dass er eine Entscheidung für alle Kirchen über die pelagianische Lehre treffen solle. Was die Afrikaner gewünscht hatten, beschränkte sich darauf, dass der römische Bischof ihrer mit voller Bestimmt-

---

1) Bei Coustant p. 904.

heit getroffenen Entscheidung beitreten möge, nicht um ihnen selbst Sicherheit zu verleihen, sondern um ihre Waffen gegen die Pelagianer zu verstärken.

Noch unrichtiger ist darum die Sprache, welche Innocenz den Numidischen Bischöfen gegenüber führt. Um die „Geheimnisse“ (arcana) des apostolischen Stuhles, sagt er, hätten sie ihn angegangen, um zu vernehmen, welche Meinung in jenen heikeln Fragen festzuhalten sei; so hätten stets alle Kirchen der ganzen Welt gehandelt. Namentlich in allen Glaubensfragen habe man sich an den h. Petrus, resp. den apostolischen Stuhl zu wenden. Und in feierlicher Weise spricht dann Innocenz, als wenn er erst eine definitive Entscheidung treffe, die Excommunication über Pelagius und seine Anhänger aus. Innocenz gab also bereits vor, im Besitze von Geheimnissen, von Geheimlehren (apostolici honoris arcana) zu sein, welche man bei ihm zu erfragen habe, und machte so den römischen Stuhl zu einem Orakel, zu einer Quelle, aus welcher zu schöpfen sei, was sonst nirgends erlangt werden könne. Damit hatte er denn die ältere römische Auffassung, welche in der ganzen übrigen Kirche noch in Geltung stand, aufgegeben, dass die besondere Lehrautorität Roms sich nur auf die Bewahrung der allgemein bekannten apostolischen Ueberlieferung stütze, und wer immer diese, sei es aus der Schrift oder der mündlichen Verkündigung kenne, ebenso im Besitze der wahren christlichen Lehre sich befinde, als die römische Kirche, so lange sie ihrer Seits der in ihr hinterlegten Tradition treu bleibe. Von Geheimlehren, welche der apostolische Stuhl bewahre wie einen verborgenen und unbekannten Schatz, war bis dahin noch nicht gesprochen worden, und hätten die ersten christlichen Generationen eine solche Behauptung mit Entrüstung als eine unerhörte Prätension, als einen Rückfall in heidnisches Mysterien- und Orakelwesen zurückgewiesen. In seltsamem Widerspruch zu dieser Selbstverherrlichung stand es, wenn Innocenz ungeachtet seines geheimen Lehrschatzes, zu dem die Afrikaner vorgeblich ihre Zuflucht genommen, eingestehen musste, dass sie die pelagianische Irrlehre bereits so erschöpfend aus der h. Schrift widerlegt hätten, dass er nichts hinzuzufügen wisse. Da mögen die Afrikaner freilich gedacht haben, da sie solches lasen: so gut wie ihr Augustinus würde

Innocenz mit seinem ganzen verborgenen Dogmenschatze jene Widerlegung nicht haben leisten können[1]).

Das Ansinnen des Augustinus und seiner vier afrikanischen Collegen, Pelagius nach Rom kommen zu lassen, lehnte Innocenz ab, weil jener wohl nicht Folge leisten würde. Um sich eine Demüthigung zu ersparen, vergisst er lieber auf einen Augenblick seine einzigartige kirchliche Oberhoheit und meint, wenn er überhaupt vorzuladen wäre, so würde das vielmehr ihre Sache sein, da Pelagius sich in ihrer Nähe befinde.

Noch gingen mehre Entscheidungen von Innocenz aus, welche der Zeit und Veranlassung nach nur mehr oder weniger bestimmt unterzubringen sind. So schrieb er an einen gewissen Probus[2]), sicher nach dem J. 410, bei den Einfällen der Barbaren (in Rom) sei Ursa, die Gattin des Fortunius, in Gefangenschaft geschleppt worden. Fortunius habe dann eine gewisse Restituta geheirathet. Hierauf sei Ursa zurückgekehrt und habe sich als die rechtmässige Frau jenes Mannes legitimirt. Seine Entscheidung gehe nun dahin, dass die erste Ehe die einzig rechtmässige sei, und das Zusammenleben mit der zweiten Frau, während die erste noch lebe und nicht durch Ehescheidung ausgewiesen sei, durchaus nicht geduldet werden könne.

An dieser Entscheidung ist nichts auffallend, als der Schluss. Innocenz scheint vorauszusetzen, dass, wenn eine Frau durch Ehescheidung ausgewiesen (divortio eiecta) worden, der Mann zu einer neuen Ehe schreiten könne. Dies entspricht bekanntlich wohl der orientalischen, nicht aber der abendländischen, namentlich durch Augustinus festgestellten Praxis. Indess scheint damals im Abendlande in diesem Punkte noch einige Unklarheit geherrscht zu haben. Wenigstens fanden wir in dem, wahrscheinlich von dem Presbyter Faustin zur Zeit des Damasus in Rom verfassten Commentar zu 1. Kor. 7, 10 auch die Lehre,

---

1) Wenn Aug. ep. 186, 2 selbst schreibt, Innocenz habe auf alle jene Briefe geantwortet, wie es sich für den Bischof des apostolischen Stuhles geziemte, so drückt er damit im Allgemeinen seine Befriedigung aus über die nun auch von Rom aus erfolgte Verurtheilung des Pelagianismus.

2) Bei Coustant p. 909.

dass der Mann nach der Entlassung des ehebrecherischen Weibes wieder heirathen könne.

Einem Bischof Felix von Nuceria antwortet Innocenz auf verschiedene Anfragen [1]). Er wundere sich gar nicht darüber, so beginnt er, dass Felix, den Einrichtungen der Vorfahren folgend, über alles Zweifelhafte an ihn, als an das Haupt und die Spitze des Episkopates berichte, um von dem apostolischen Stuhle eine sichere Entscheidung zu erlangen. Für eine solch treue Beobachtung der Kanones verdiene er alles Lob. Wenn er aber schreibe, an den von ihm hergestellten oder neu errichteten Kirchen habe er aus Mangel an Geistlichen auch Verstümmelte oder zweimal Verheirathete angestellt, so wundere er sich darüber, dass ein kluger Mann über eine so klare Sache noch anfrage. Er wolle darum zu ihm nicht wie zu einem Unwissenden reden, sondern wie zu Jemanden, der unter andern Beschäftigungen jenes vergessen habe. Wer sich freiwillig ein Stück von einem Finger abgeschnitten habe, könne nach den Kanones zum Klerus nicht zugelassen werden. Wohl aber, wenn dies aus Unglück geschehen sei, bei der Arbeit oder sonst. Schon der Apostel lehre, dass Niemand, der zwei Frauen gehabt, Kleriker werden könne; auch dürfe er nur eine Jungfrau geheirathet haben. Ferner stellten die Kirchengesetze fest, dass Niemand, der Kriegsdienste geleistet, als Sachwalter fungirt oder ein Amt verwaltet habe, Kleriker werden solle, namentlich kein zu Gemeindeämtern Verpflichteter, weil ein solcher leicht wieder reclamirt werden könne. Wenn verheirathete Laien die Taufe empfangen und mit den Geistlichen oder den Klöstern in Verbindung geblieben und einen sittlichen Lebenswandel geführt hätten, könnten sie Kleriker werden. Aber nicht rasch dürfe Jemand Lektor, Akoluth, Diakon, Priester werden, sondern erst, wenn er in den niedern Graden sich bewährt habe.

An die Bischöfe Maximus und Severus wendet sich Innocenz auf Grund einer Beschwerdeschrift, welche ein gewisser Maximilian ihm überreicht hatte gegen die „unwürdigen Presbyter", die nach dem Empfange des Presbyterates Kinder gezeugt

---

1) Bei Coustant p. 910.

hätten[1]). Er übersendet ihnen jene Klageschrift mit der Anweisung, die Sache zu untersuchen, und, wenn solche Presbyter da seien, dieselben abzusetzen, weil, wer nicht heilig sei, auch Heiliges nicht behandeln dürfe. Schliesslich drückt er seine Verwunderung darüber aus, dass die Bischöfe dagegen nicht von selbst eingeschritten seien und sich so des Verdachtes der Connivenz oder der Unwissenheit schuldig machten.

Mit dieser Entscheidung vertrat Innocenz die Praxis, welche seit Siricius von Rom aus mit aller Strenge gehandhabt wurde, dass alle Priester, auch die verheiratheten, enthaltsam leben sollten. Selbst der dogmatisch bedenkliche Grund begegnet uns wieder, dass das eheliche Leben als ein „unheiliges“ und darum für die Priester nicht geziemendes bezeichnet wird.

Die Apulischen Bischöfe Agapetus, Macedonius und Marianus tadelt Innocenz, dass durch ihre Nachlässigkeit in ihren Sprengeln viele Verstösse gegen die Kirchengesetze vorkämen, namentlich Unwürdige ordinirt würden[2]). Es sei ihm, schreibt er, berichtet worden, dass ein gewisser Modestus, der viele Verbrechen begangen und dann Kirchenbusse gethan habe, nicht bloss gegen die Bestimmungen von Nicäa Kleriker geworden, sondern nun auch nach der „Spitze des Episkopates“ strebe. Die Bischöfe sollten die Richtigkeit der Klageschrift untersuchen und eventuell den Modestus aus dem Klerus entfernen.

Den Bischof Florentius von Tibur weist Innocenz zurecht, weil er Uebergriffe ausserhalb seines Sprengels sich habe zu Schulden kommen lassen[3]). Der Bruder und Mitbischof Ursus, schreibt er ihm, habe sich beklagt, dass Florentius in einer zu seiner Diözese (dioecesis) gehörenden Pfarrei (paroecia) ohne seine Bewilligung die h. Mysterien gefeiert habe. Er müsse sich in Zukunft solcher Uebergriffe enthalten; wenn er aber glaube, ein Recht dazu zu besitzen, so solle er nach den Ostertagen in Rom erscheinen, um dort dasselbe seinem Kläger gegenüber geltend zu machen.

Dem Bischofe Laurentius (von Siena?) spricht Innocenz

---

1) Bei Coustant p. 912.
2) Bei Coustant p. 913.
3) Bei Coustant p. 914.

seine Verwunderung aus, dass gerade in seiner Diözese so viele Photinianer angesiedelt seien und sogar öffentlich Gottesdienst hielten. Ihr Anführer Markus sei längst von Rom vertrieben worden. Damit sie nicht viele Einfältige mit sich in die Hölle brächten, hätten die Vertheidiger der römischen Kirche (defensores ecclesiae nostrae)[1]) für ihre Vertreibung gesorgt, damit die, welche die ewige Zeugung Christi aus dem Wesen des Vaters leugneten, Theil hätten an dem Verdammungsurtheil der Juden. Seine Sache sei es, eifrig gegen diese Häretiker vorzugehen, damit Gott ihn nicht selbst zur Verantwortung zöge.

In der Zeit des Innocenz ward von den beiden Presbytern Proclinus und Ursus von der Pfarrei des Byzantius die Kirche des h. Sebastian erbaut[2]). Vielleicht derselben Zeit gehört die Errichtung eines Oratoriums zu Ehren der Martyrer Papias und Maurus an[3]). Das Papstbuch lässt damals auch die Kirche der h. Gervasius und Protasius nach dem Testamente einer gewissen Vestina erbaut werden und zählt eine Menge Geschenke auf, welche Innocenz selbst dieser Kirche gemacht habe.

Gemäss dem Martyrologium des Hieronymus starb Innocenz am 12. März 417, und wurde nach dem Papstbuch ad ursum pileatum begraben. Diese Angabe stimmt zu der Thatsache, dass am 22. März sein Nachfolger Zosimus bereits eine Decretale erlässt. Der zwischen diese beiden Tage fallende Sonntag, der 18. März pflegt darum als der Consecrationstag des Letztern angenommen zu werden.

---

1) Der Titel defensor begegnet uns in den spätern Papstbriefen häufiger und ward geführt von den kirchlichen Polizeibeamten oder Anwälten, welche den Rechtsansprüchen oder Urtheilen der Kirche Geltung zu verschaffen und kirchliche Prozesse zu instruiren hatten. Später wurde dieses Amt geradezu den Kirchenämtern zugezählt.

2) Nach einer Inschrift bei Mai Script. Vet. V, 150.

3) Die Inschrift ibid. p. 14.

XXXVII.

Demüthigung der römischen Kirche durch die Uebereilungen des Zosimus.

Die älteste Verfügung, welche wir von Zosimus, unter jenem Datum, besitzen, erliess er zu Gunsten des Metropoliten von Arles. Der apostolische Stuhl, schreibt Zosimus an alle Bischöfe Galliens und der sieben Provinzen (in denen Arles auch die Stellung der bürgerlichen Metropole einnahm[1]), habe beschlossen, dass jeder Geistliche, der aus Gallien nach Rom oder sonst wohin reise, mit einer Legitimation (literae formatae) des Metropolitanbischofes von Arles sich zu versehen habe. Dies sei darum nöthig, weil manchmal schon vorgebliche Bischöfe, Priester u. s. w. mit allen Ehren behandelt worden seien, während sie Betrüger gewesen. Wer darum ohne solche Legitimation in Rom erscheine, werde nicht aufgenommen. Diese Anordnung habe er allenthalben getroffen, und wer gegen dieselbe anzugehen wage, trenne sich selbst von seiner Gemeinschaft. Dem Bruder und Mitbischofe Patroclus [von Arles] ertheile er jenes Privilegium mit Rücksicht auf seine persönlichen Verdienste. Ausserdem befehle er, dass der Metropolit von Arles ein besonderes Vorrecht (praecipua autoritas) haben solle bezüglich der Weihe der Bischöfe. Ueber die Provinzen von Vienne und die beiden von Narbonne solle er seine geistliche Autorität (pontificium) wieder geltend machen. Wer in Zukunft im Widerspruch

---

1) Bei Coustant p. 935. Nach einem Gesetze des Honorius von 418 sollten die Provinzen von Vienne, die beiden von Narbonne, die der Seealpen, Novempopulana und beide Aquitanien jährlich in Arles ihre Zusammenkunft haben. Um 400 aber hatte der Praefectus Praetorio, welcher Gallien, Spanien und Britannien vorstand, seinen Sitz nach Arles verlegt, also in die Provincia Viennensis, deren Hauptstadt bis dahin Vienne gewesen war. So wurde Vienne aus seiner Stellung als Hauptstadt der Dioecesis Viennensis oder der sog. sieben Provinzen zu Gunsten von Arles verdrängt, und entstand hierdurch auch der Rangstreit zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles. Vgl. Löning Gesch. des deutschen Kirchenrechts. II, 370. 463 ff.

zu den Entscheidungen des apostolischen Stuhles und den Vorschriften der Väter mit Uebergehung des Metropoliten in den genannten Provinzen Jemanden die Bischofsweihe ertheile oder sich ertheilen lasse, sei der bischöflichen Würde verlustig (sacerdotio carere). Denn wie könne Jemand die Autorität eines Bischofes (summus pontifex) besitzen, der die bischöflichen Pflichten verachte. Er ermahne Alle, mit ihren Sprengeln zufrieden zu sein, damit nicht weitere Klagen mehr an ihn gelangten. Mit Recht beanspruche die Kirche von Arles die Sprengel (paroeciae) Citharista und Gargarium. Weil die Metropole von Arles, zu welcher zuerst der Bischof (summus antistes) Trophimus vom römischen Stuhle geschickt worden, aus dessen Quelle dann ganz Gallien die Ströme seines Glaubens empfangen, ihre alten Privilegien behalten müsse, solle sie auch ihre Sprengel, auch die nicht in ihren Provinzen liegenden, wie früher besitzen. Alle Angelegenheiten sollten an jenen Metropoliten gebracht werden, wenn nicht die Wichtigkeit der Sache (magnitudo causae) auch seine (des römischen Bischofes) Prüfung erheische.

Wegen einer später zu besprechenden Aeusserung Leo's I. hat man mitunter gemeint, Zosimus habe dem Bischofe Patroclus von Arles zuerst den Primat über die ganze Kirche von Gallien verleihen wollen. Das ganze Schreiben aber lässt erkennen, dass er wenigstens glaubte die Primatialrechte jenes Bischofes nur gegen Vernachlässigungen und Anfechtungen aufrecht zu erhalten. Zosimus unterlässt sogar nicht, dieselben wieder auf die älteste Zeit zurückzuführen und ihnen einen römischen Ursprung zu vindiciren. Der Legende nach sollte Trophimus, der Reisebegleiter Pauli, von Rom nach Gallien geschickt worden sein, um dort als der erste Bischof von Arles das Evangelium zu verkündigen[1]). Auf diese Weise wurde Gallien wieder zur unmittelbaren Tochter des apostolischen Stuhles gemacht, und seine Abhängigkeit von Rom legendarisch begründet. Und auf diese vorgebliche Thatsache führte man denn auch den Primat von Arles über ganz Gallien zurück. Das einzige neue Privilegium, welches Zosimus dem Bischof Patroclus von Arles verleihen will „mit Rücksicht auf seine persönlichen Verdienste“,

---

1) Vgl. Martyrol. Rom. ad XXIX. Dec.

ist das Vorrecht, für die Geistlichen aus ganz Gallien Reiselegitimationen auszustellen.

Eine andere Frage ist freilich die, ob nicht factisch dennoch die Stellung, welche Zosimus dem Bischofe von Arles zuerkennt, eine Neuerung war. Wie wir nämlich hören werden, lehnte sich der Gallische Episkopat gegen diese Anordnungen energisch auf, und zog später Leo die jenem Stuhle zugesprochenen Privilegien wieder zurück. Nimmt man hinzu, dass die Decretale schon am vierten Tage nach der Erhebung des Zosimus erlassen wurde, dass ferner Patroclus, ein Günstling des vielvermögenden Feldherrn Constantius, der den Usurpator Constantin in Gallien überwunden hatte, an Stelle des mit dem genannten Usurpator vertriebenen Bischofs Heros unrechtmässig eingesetzt war und die schnödeste Simonie getrieben haben soll [1]), und dass endlich die bürgerliche Stellung der Stadt Arles in letzter Zeit wesentlich sich geändert hatte, so liegt die Vermuthung nahe, dass Patroclus durch falsche Vorspiegelungen und eine servile Unterwürfigkeit in Rom persönlich Zosimus zu jenen Bestimmungen veranlasst hatte. Dass dieselben dem Herkommen widersprachen und selbst die kirchlichen Regeln überschritten, liegt offen zu Tage. Auch die Gewährung des sonderbaren Privilegiums „mit Rücksicht auf die persönlichen Verdienste“ des Patroclus, dass ohne eine von ihm ausgestellte Legitimation kein Geistlicher aus ganz Gallien reisen dürfe, und ohne dieselbe keiner in Rom empfangen werde, erklärt sich unter jener Voraussetzung. Patroclus suchte wohl durch ein solches Mittel Jedem, der etwa den römischen Stuhl über seine Intriguen aufzuklären beabsichtigte, den Weg nach Rom zu versperren.

Die Gallischen Bischöfe waren natürlich nicht geneigt, die durch Intriguen in Rom erlangte Privilegirung des Patroclus, den sie sogar als einen Eindringling und unrechtmässigen Besitzer des Stuhles von Arles betrachten mussten, anzuerkennen. Durch die erschlichene Decretale des leichtgläubigen und wenig umsichtigen Zosimus hatte darum Patroclus seine Stellung als Primas von Gallien nicht nur nicht befestigt, sondern jetzt erst recht Kampf und Verwirrung hervorgerufen. Patroclus sah sich

---

1) Prosp. Chron. ad a. 415. 430.

darum veranlasst, ein halbes Jahr später Absetzung und Excommunication zweier Bischöfe in Rom zu erwirken, die sich gegen ihn aufgelehnt, aber freilich auch sonst kirchliche Vergehen sich hatten zu Schulden kommen lassen.

Zosimus richtete in dieser Angelegenheit eine Encyclica unter dem 22. September 417 an alle Bischöfe Afrika's, Galliens und Spaniens[1]). Zuerst betont er die Wichtigkeit der Beobachtung der Tradition und sagt dann von den Beschuldigten Ursus und Tuentius, der Eine habe ungeachtet der wiederholten Bemühungen des römischen Stuhles sich von seinem Irrthume nicht bekehrt, der Andere sei von demselben Manne zum Bischofe (summus sacerdos) ordinirt worden, der ihn vor einigen Jahren verurtheilt habe. Aber auch abgesehen davon, hätten sie nach den Bestimmungen der Vorfahren nicht ohne Genehmigung des Patroclus von Arles geweiht werden dürfen. Nicht einmal die Bischöfe derselben Provinz habe man zugezogen, sondern der Consecrator sei Lazarus gewesen, der längst auf einem Concil von Turin selbst als Verleumder des Bischofes Britius entfernt, dann widerrechtlich von Proculus zum Bischofe geweiht worden, schliesslich aber im Bewusstsein seiner Unwürdigkeit abgedankt habe. Ausserdem habe die Weihe zu einer ungehörigen Zeit Statt gefunden, und habe man die widerrechtlich Geweihten im Gebiete von Arles angestellt. Tuentius sei überdies noch Priscillianist. Er habe darum an alle Kirchen auf der ganzen Erde, wo immer die katholische Religion genannt werde, geschrieben, dass Ursus und Tuentius von der Gemeinschaft ausgeschlossen seien. Zum Schlusse werden dann dem Bischofe von Arles die verliehenen Privilegien wieder bestätigt.

Aber auch andere, sonst untadelhafte Bischöfe widersetzten sich den durch den Ehrgeiz des Patroclus hervorgerufenen Anordnungen des römischen Bischofes. Unter dem 29. September 417 schrieb darum dieser an die Bischöfe der Provinz von Vienne und der zweiten von Narbonne[2]), Proculus (von Marseille) habe sich das Recht der Ordination angemasst, und im

---

1) Bei Coustant p. 955.

2) Bei Coustant p. 959.

Widerspruch zum apostolischen Stuhl auf dem Concil von Turin sich das Recht, in der zweiten Provinz von Narbonne die Bischöfe zu weihen, erschlichen, und auf seine Veranlassung ebenso Simplicius von Vienne für seine Provinz. Dieser verwegene Versuch sei sofort zu unterdrücken, da er gegen die Satzungen der Väter und die dem ersten Metropoliten von Arles, dem von Rom dorthin gesandten h. Trophimus schuldige Ehrfurcht angehe, und darum die bestehende Ordnung nicht einmal von dem apostolischen Stuhl geändert werden könne.

Ebenso wenig wollte Hilarius, der Metropolit der ersten Provinz von Narbonne, diese Ueberordnung des von Arles sich gefallen lassen. Unter dem 29. oder schon dem 26. September 417 schrieb darum Zosimus an ihn[1]), er wundere sich sehr über seinen Bericht, dass er die Ordination der Bischöfe seiner Provinz für sich in Anspruch nehme, weil Niemand in einer fremden Provinz ordiniren dürfe. Es komme nicht darauf an, was ihm recht scheine, sondern was auf Gewohnheit beruhe. Trophimus habe zuerst jenes Recht über alle jene Provinzen gehabt und auf seine Nachfolger vererbt, wie bei den Verhandlungen in Rom von vielen Mitbischöfen bezeugt worden sei. Obschon diese bei dem apostolischen Stuhl gepflogenen Verhandlungen genügen könnten, entscheide er jetzt nochmals dahin, dass die Bischofsweihen in seiner Provinz dem B. von Arles zuständen. Sollte er dennoch Jemanden weihen, so solle dieser der bischöflichen Würde verlustig, und er selbst excommunicirt sein.

Dem Patroclus erneuerte aber Zosimus ausdrücklich unter demselben Datum wieder alle Privilegien. Er wisse, schreibt er ihm[2]), dass er den Proculus verurtheilt habe, indem er selbst bei seiner Untersuchung (in Rom) gegenwärtig gewesen sei. Auch sei ihm das Schreiben bekannt, welches er in dieser Sache an die Kirchen der ganzen Welt geschickt habe. Er solle sich darum auch auf Grund der Autorität des apostolischen Stuhles als Metropolit betrachten, während Proculus sich diese Würde unrechtmässiger Weise angemasst habe. Jeder Geistliche, der

1) Bei Coustant p. 960.

2) Bei Coustant p. 961.

nach Rom kommen wolle, habe sich darum mit einer von ihm ausgestellten Legitimation zu versehen, widrigenfalls er keinen Zulass finde. Was die Ordinationen angehe, so dürften sie nicht sprungweise ertheilt werden, sondern habe Jeder die einzelnen Aemter nach einander zu verwalten. Da das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden könne, sollten die so Ordinirten geduldet werden. Wer aber in Zukunft einen Neophyten sofort zum Bischof, Priester oder Diakon weihe, solle seiner Würde verlustig, und seine Weihe ungültig sein. Dieses Schreiben sei Allen zur Kenntnissnahme mitzutheilen.

Aber durch alle diese Massregeln liess Proculus von Marseille sich nicht abschrecken, die nach seiner Meinung ihm zukommenden Rechte geltend zu machen. Von Neuem schreibt darum am 5. März 418 Zosimus an Patroclus, obgleich er ihn in seiner Stellung als Metropolit bestätigt und ihn beauftragt habe, in seinem Namen gegen Proculus einzuschreiten, sehe er doch zu seiner Verwunderung, dass dieser noch immer Unruhen errege. Er habe ihm (dem Patroclus) doch die Privilegien verliehen, dass Niemand ohne seine Legitimation in Rom vorgelassen werden solle, und er in seinem Bereiche alle Bischöfe zu bestätigen habe. Dennoch fahre Proculus fort zu ordiniren. Die Betreffenden sollten wissen, dass sie keine Aufnahme finden könnten.

Unter demselben Datum schrieb Zosimus an den Klerus und das Volk von Marseille[2]), er wundere sich nicht darüber, dass Proculus mit frecher Stirn und gänzlicher Schamlosigkeit fortfahre, trotz so vieler Mahnungen und Verbote täglich Verdammenswürdiges zu verüben. So bringe er ihre Kirche in Verwirrung. Während er selbst nicht mehr Bischof sei, mache er Bischöfe und meine, etwas verleihen zu können, was, ihm selbst einst verliehen, er mit Unrecht zu behalten nicht vermocht habe. Durch einige unruhige Menschen bringe er dann seine Pläne zur Ausführung. Aber das mache ihm (Zosimus) Kummer, dass sie, ein christliches Volk, sich diesem Treiben nicht widersetzten. Obgleich er darum schon früher die Sorge

1) Bei Coustant p. 972.

2) Ibid. p. 973.

für sie dem Metropoliten ihrer Provinz, dem Mitbischofe Patroclus übertragen, so thue er dies nochmals, damit sie unter seiner Leitung einen neuen, würdigen Bischof erhielten.

Man sieht also, dass die Kirche von Marseille treu zu ihrem Bischof Proculus hielt und die von Rom zu Gunsten des Bischofs von Arles verschwendeten Censuren verachtete. Nach dem Zeugnisse des h. Hieronymus (ep. 125, 20) war Proculus auch ein vortrefflicher Bischof. Er nennt ihn einen „heiligen und sehr gelehrten“ Mann und empfiehlt ihn einem Mönche Namens Rusticus als Leiter im geistlichen Leben.

Wie sich Zosimus in dieser Frage durch den intriguanten Bischof Patroclus hatte irreführen lassen, dass er im Namen der kirchlichen Tradition Anordnungen traf, die gegen alle Einrichtungen und Gewohnheiten der Kirche angingen, so sollte er durch Kurzsichtigkeit und Eilfertigkeit in noch viel schlimmerer Weise sich in der pelagianischen Sache verwickeln. Eben vor dem Tode des Innocenz hatte Pelagius diesem sein Glaubensbekenntniss zu seiner Rechtfertigung überschickt, welches dann dem Zosimus gleich nach dessen Erhebung zukam[1]). Und Cölestius erschien persönlich in Rom, seine Vertheidigung zu führen. Durch Beide liess Zosimus sich um so leichter täuschen, als die aus Gallien flüchtigen Bischöfe Heros und Lazarus, die Gegner des Eindringlings Patroclus von Arles, eifrige Gegner der Pelagianer waren[2]). Er richtete zu Folge der

1) Vgl. Aug. De pecc. orig. c. 17. Auch Julian von Eclanum hat in der pelagianischen Sache zwei Briefe an Zosimus gerichtet. Vgl. Aug. Op. imperf. c. Jul. I, 17 sq.

2) Darüber, wie Pelagius und Cölestius durch katholisch klingende Lehrformen zu täuschen suchten, vgl. Aug. c. duas epistt. Pelag. II, 3 sq. De pecc. orig. c. 5 sq. Den Zosimus nennt hier Augustin „sehr barmherzig“, und äussert an ersterer Stelle, derselbe habe die Pelagianer etwas milder behandelt, als die Strenge der kath. Disciplin es eigentlich erfordert. Eine besondere Milde ist in seinem Verfahren nun nicht zu erkennen, wohl aber Eilfertigkeit, indem er sich durch Redensarten und seine Abneigung gegen Heros und Lazarus irreführen liess. Darin nur hat Augustin Recht, dass Zosimus dieselbe Lehre vertrat, wie Innocenz. Wenn er dagegen de pecc. orig. c. 7 behauptet, Zosimus habe die Bande des Cölestius etwas gemildert, ihn aber nicht von der Excommunication befreit, vielmehr ihm zwei Monate Zeit gegeben, um völlig zur Besinnung zu kommen, so ist

in Rom Statt gefundenen Verhandlungen (417) nachfolgendes Schreiben an die Bischöfe Afrika's[1]): Wichtige Angelegenheiten erforderten eine gründliche Behandlung. Dazu komme die Autorität des apostolischen Stuhles, welchem zu Ehren des h. Petrus die Väter eine besondere Verehrung zuerkannt hätten. Unablässig sei darum zu beten, dass unter beständiger göttlicher Hülfe von dieser Quelle aus der ungetrübte Friede des Glaubens und der katholischen Gemeinschaft sich über die ganze Welt ergiesse. Der Presbyter Cölestius habe sich seiner Untersuchung unterworfen, mit dem Wunsche, dass das über ihn dem apostolischen Stuhl fälschlich Mitgetheilte corrigirt werde. Obgleich er viele wichtigere Geschäfte abzumachen gehabt, habe er doch sofort in der Basilika des h. Martyrers Clemens, des Schülers Petri, um die Autorität eines solchen Lehrers sich zum Muster zu nehmen, die Untersuchung angestellt. Wie das beigefügte Protokoll ausweise, seien alle frühern Verhandlungen geprüft worden, und habe man sich auch die Frage vorgelegt, ob das, was Cölestius in seiner Vertheidigungsschrift vorbringe, ihm wirklich gemeint sei. Es habe Eindruck auf ihn gemacht, dass sie über Cölestius nicht geurtheilt hätten, da er persönlich bei ihnen gewesen, sondern auf Briefe der Bischöfe Heros und Lazarus hin. Es sei darum leicht eine Uebereilung anzunehmen. Cölestius erkläre, jene Bischöfe früher nie gesehen zu haben. Lazarus habe er nur obenhin kennen gelernt, Heros aber habe sich mit seiner Rechtfertigung zufrieden erklärt. So wenig gegründet seien die von diesen Männern ausgegangenen Beschuldigungen, welche selbst im Widerspruch zu Klerus und Volk trotz ihrer eigenen Abdankung in Gallien sich bischöfliche Stühle angemasst hätten, und von ihm abgesetzt worden seien. Das falle genugsam in die Wagschale, dass solche Männer Cölestius in dessen Abwesenheit angeklagt hätten, während dieser sich zu persönlicher Vertheidigung erbiete und seine Ankläger heraus-

---

damit der Inhalt der nun zu besprechenden Decretale gänzlich entstellt. Cölestius wurde vorläufig freigesprochen, und nicht ihm, sondern seinen Gegnern eine Frist von zwei Monaten eingeräumt, ihre Klagen in Rom vorzubringen.

1) Bei Coustant p. 943.

fordere. Die Correctur eines Urtheils erfülle nie mit Reue. Und ein Zeichen vortrefflicher Gesinnung sei es, nicht leicht Schlechtes anzunehmen. Er thue darum den Afrikanern kund, dass er Cölestius hinsichtlich der Orthodoxie freigesprochen habe. Uebrigens hätte seine erste, den Afrikanern überreichte Schrift ein hinreichendes Zeugniss für sie sein müssen, dass sie jenen berüchtigten Bischöfen nicht so leicht hätten glauben dürfen. Wer den Cölestius einer andern Lehre beschuldigen wolle, als er schriftlich und mündlich in Rom vorgetragen, solle binnen zwei Monaten dort erscheinen. Den Cölestius und die gleichzeitig aus verschiedenen Gegenden in Rom anwesenden Bischöfe habe er daran erinnert, dass solche spitzfindige Fragen aus Neugierde entsprängen, indem jeder sein Talent und seine Beredsamkeit an der h. Schrift erproben wolle, während auch bei grossen Männern[1]) die h. Schriftsteller sammt ihren Schriften nach so langer Zeit der Willkür des Erklärens anheim zu fallen Gefahr liefen. Er ermahne darum mit der Autorität des apostolischen Stuhles, den Lehren aller nach der Tradition der Väter angenommenen h. Schriften sich zu unterwerfen. In ihnen sei alles voll des h. Geistes, wenn nicht Jemand sich selbst und seinem eigenen Urtheil mehr zutraue.

Ein zweites Schreiben erliess Zosimus unter dem 21. September 417 an die Afrikaner zu Gunsten des Pelagius[2]). Für denselben, beginnt er, habe sich der Bischof Praylius von Jerusalem, der Nachfolger des Johannes, verwandt. Auch habe Pelagius eine Rechtfertigungsschrift eingesandt. Dieselbe sei veröffentlicht worden und enthalte dieselben Gedanken wie die Schrift des Cölestius. Wenn sie doch bei der Verlesung derselben zugegen gewesen wären. Sie habe die Freude und Bewunderung aller anwesenden h. Männer erregt. Kaum hätten sie sich des Weinens darüber enthalten können, dass Männer von so untadelhaftem Glauben so verleumdet worden seien. Ob an irgend einer Stelle die Gnade oder der Beistand Gottes übergangen sei? Wer sich darunter etwas anderes als die Gnade denke, der unterliege dem Spruche, der gegen die Sünde

---

1) Hierbei war wohl zunächst an Augustinus gedacht.

2) Bei Coustant p. 949.

wider den h. Geist gefällt sei. Wie er sehe, seien die Verleumder auch des Pelagius wieder Heros und Lazarus gewesen, welche der apostolische Stuhl als Unruhestifter abgesetzt habe. Bei Lazarus sei das Verleumden eine alte Gewohnheit. Dies habe er auf vielen Concilien gegen Brittius von Tours gezeigt. Von Proculus von Marseille sei er auf dem Concil von Turin als Verleumder verurtheilt worden. Nach vielen Jahren sei er dann durch Proculus zum Bischof von Aix geweiht worden. Da er dort auf der Seite des Tyrannen [Constantin] gestanden gegen die Bürgerschaft, habe es Blutvergiessen abgesetzt, beinahe bis in's Heiligthum hinein und bis zu den Stufen des bischöflichen Stuhles. Er sei so lange mit dem „Schatten der bischöflichen Würde“ bekleidet gewesen, als der Tyrann mit dem Scheine des Imperiums, und nach dessen Tode habe er abgedankt. Mit Heros habe sich dasselbe begeben. Es wäre auffallend, wenn solche Leute einen Laien, der ein langes, gottesfürchtiges Leben hinter sich habe, nicht mit falschen Briefen verfolgen wollten, die solche Intriguen gegen Mitbischöfe gesponnen und in der Kirche solche Unruhen erregt hätten. Es gezieme sich nicht für die bischöfliche Autorität, sich nach den Briefen leichtfertiger Verleumder zu richten. Pelagius und Cölestius hätten sich brieflich dem apostolischen Stuhl gestellt. Aber wo denn Heros und Lazarus seien? Wo Timasius und Jakobus, welche auch Klageschriften überreicht haben sollten? Dann ermahnt Zosimus die Afrikaner zur Eintracht und zur Vorsicht bei der Annahme von Zeugnissen. Selbst bei dem weltlichen Gerichte werde die grösste Behutsamkeit angewandt, und lasse man die Unschuld lieber zögernd an den Tag kommen, als dass man rasch den Unschuldigen als schuldig verurtheile. Lazarus und Heros hätten sich wohl gehütet nach Rom zu kommen. Handle es sich um die Erlangung eines bischöflichen Stuhles, so durchreisten sie Länder und Meere und liessen keine Mittel unversucht. Handle es sich aber um die Beschuldigung Unschuldiger, so operirten sie von ihrem Bette aus mit Briefen [1]), und umnebelten ganz Afrika und die ganze

1) Diese gehässige Insinuation bezieht sich auf die Thatsache, dass einer jener Bischöfe erkrankt war, wie Aug. Gesta Pelag. c. 1. 35 meldet,

katholische Welt. Die Afrikaner möchten sich freuen, dass die fälschlich Beschuldigten von dem Leibe der Kirche und der katholischen Wahrheit nie getrennt gewesen seien. Ihrer Hoffnung gemäss hätten jene das Verwerfliche verworfen und hielten fest an dem, was festzuhalten sei. Wenn der Vater sich freute über den reumüthigen verlorenen Sohn, so habe man sich um so mehr über jene zu freuen, die nie verloren gewesen seien. Er sende ihnen die Schrift des Pelagius zu, aus der sie ohne Zweifel die Richtigkeit seines Glaubens zu ihrer Freude erkennen würden.

Mit diesen Briefen ging der Subdiakon Basiliskus nach Afrika ab. Zu Carthago fand er den Diakon Paulin von Mailand, einen Hauptgegner des Cölestius, und beschied ihn am 2. November 417 nach Rom. Dieser übersandte dagegen Zosimus sechs Tage später durch den Subdiakon Marcellinus eine Schrift, in welcher er sich entschuldigt, wesshalb er der Vorladung nach Rom nicht Folge leiste [1]).

Er ruft die Gerechtigkeit des römischen Bischofes an und betheuert, nie werde der wahre Glaube in Verwirrung gebracht, besonders in der apostolischen Kirche, in welcher die falschen Lehrer leicht entdeckt und gebührend bestraft würden, so dass auch sie dann zum wahren Glauben sich bekennten, den die Apostel gelehrt hätten und die römische Kirche mit allen katholischen Lehrern festhalte. Wenn darum gleich den übrigen Häretikern, die schon längst vom apostolischen Stuhl oder den Vätern gerichtet und excommunicirt ewig verloren gegangen seien, auch die gegenwärtigen in ihrem Irrglauben verharrten, müssten sie dem geistlichen Schwerte überliefert werden, Pelagius und Cölestius nämlich, die bereits von seinem Vorgänger Innocenz verurtheilt worden seien. Dieser Sentenz sei auch er (Zosimus) gefolgt, da er von ihm verlangt habe, alles zu verwerfen, was in seiner (des Paulinus) Klageschrift enthalten sei, und was der apostolische Stuhl in dem Schreiben [des Innocenz] an die afrikanischen Bischöfe verworfen habe. Und da Cölestius

---

der dieselben auch im Gegensatz zu den Schilderungen des Zosimus „h. Brüder und Mitbischöfe" nennt.

1) Bei Coustant p. 963.

sich anheischig gemacht, auf Grund der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen ihn (den Paulin) selbst der Häresie zu überführen, habe Zosimus, voll vom h. Geist, ihm das verwiesen und einfach verlangt, dass Cölestius die ihm vorgeworfenen Lehren verurtheile. Jedem Rechtgläubigen müsse dieses Urtheil genügen. Aber Cölestius, der vorhin erklärt, jene Lehren, wenn Zosimus sie mit dem wahren Glauben nicht vereinbar finde, verwerfen zu wollen, habe dies nicht nur nicht gethan, sondern behaupte sie noch fortwährend zur Verunglimpfung eines solchen Stuhles. Er danke Gott, dass der apostolische Stuhl, der durch den Mund zweier seiner Bischöfe die Häresie habe verdammen müssen, die Verdammung dessen vorgeschrieben habe, was er (Paulin) dem Cölestius vorgeworfen. Jetzt habe nicht er allein es mehr mit Cölestius zu thun, sondern die ganze Kirche, wie der [gleich mitzutheilende] Brief der Afrikaner zeige, da jener dem apostolischen Urtheil zuwider die Erbsünde leugne und die Unmöglichkeit, dass ungetaufte Kinder das ewige Leben und das ewige Reich erlangten. Auch Pelagius habe diese Dinge auf der orientalischen Synode verworfen, während er sie auf der Versammlung bei dem apostolischen Stuhle behaupte. Er habe auch gegen sich die alten katholischen Lehrer aus dem Orient und dem Occident, dem Süden und dem Norden: Cyprian, Ambrosius, Gregor von Nazianz, „Papst“ Innocenz. Auch unter den Lebenden habe er Gegner, wenn er den Kampf mit ihnen unternehmen wolle: vor allem ihn, den Zosimus, dessen Urtheilsspruch „verdamme“ er sich hätte unterwerfen müssen. Zosimus möge darum diese Schrift entgegen nehmen, in welcher er einem solchen Stuhle danke für das zu seinen Gunsten ausgefallene gerechte Urtheil. Er schicke sie desshalb, weil der Subdiakon Basiliskus ihn, wenn auch nur mündlich, am 2. November zu Carthago nach Rom beschieden habe, er aber dort nichts zu thun wisse, indem Cölestius, der an den apostolischen Stuhl appellirt habe, sich nicht dort befinde. Er habe kein Interesse gehabt, bei Zosimus jenen seiner Irrlehre zu überführen. Er könne sich nur freuen, wenn er dieselbe verwürfe und das Urtheil des apostolischen Stuhles bestätige (roboraret), so dass er losgesprochen werden könne. Aber der Fuchs sinne stets auf Trug und könne seine Natur nicht verläugnen. Er habe

geglaubt, man könne ihn nicht fassen, und sich immer in seinem Versteck gehalten. Dies habe aber länger nicht gegangen, indem Zosimus mit seinem geistlichen Schwerte es abgeschnitten, damit die Heerde des Herrn fürder nicht zerrissen werde, welche er als guter Hirt bewache.

Paulin heftete sich, wie man sieht, an die Verurtheilung der früher von Cölestius vorgetragenen Lehre durch Innocenz und Zosimus und ignorirte nach Kräften die durch Letztern auf Grund einer Täuschung erfolgte persönliche Freisprechung. Er hegte die sichere Erwartung, dass der Trug des Cölestius sehr bald an den Tag kommen werde, und dadurch jene Freisprechung von selbst hinfällig sein würde. Darum betrachtete er sich als Sieger, namentlich weil Zosimus, wenn auch vergeblich von Cölestius die Zustimmung zu der Schrift des Paulin gegen ihn verlangt hatte [1], und dankte dem römischen Bischofe für das zu seinen Gunsten ausgefallene Urtheil, während er in Wirklichkeit zur Verantwortung nach Rom geladen wurde. Seine Hoffnungen setzte er ohne Zweifel auf das dem Zosimus übersandte Schreiben, durch welches die afrikanischen Bischöfe gegen die Freisprechung des Cölestius remonstrirten.

Sofort nämlich nach Empfang jenes sie tadelnden und zur Verantwortung ziehenden Urtheils des Zosimus hielten sie, 214 an der Zahl, in Carthago eine Synode, auf welcher sie dasselbe in energischer Weise zurückwiesen. Leider ist das Synodalschreiben nicht mehr vorhanden, und nur Ein Satz, das eigentliche Conclusum durch Prosper von Aquitanien aufbewahrt worden: „Wir beschlossen, dass die durch den ehrwürdigen Bischof Innocenz vom Stuhle des h. Apostels Petrus herab gegen Pelagius und Cölestius gefällte Sentenz in Kraft bleibe, bis sie in unzweideutiger Form bekennen, dass wir durch die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus, nicht bloss zur Erkenntniss, sondern auch zur Ausübung der Gerechtigkeit in unsern einzelnen Handlungen unterstützt werden, so dass wir ohne sie nichts von wahrer und heiliger Frömmigkeit haben, denken, sagen, thun können“ [2].

---

1) Vgl. Aug. De pecc. orig. c. 7.

2) Lib. c. collat. c. 5, n. 15.

Diese Vorgänge hätten an sich nichts Verfängliches gehabt, wenn nicht damals bereits das Selbstgefühl der römischen Bischöfe bis zu dem Grade überspannt gewesen wäre, dass sie einen Widerspruch gegen ihr Urtheil nicht ertragen mochten. Zosimus war darum nun genöthigt, in seinem an die afrikanischen Bischöfe erlassenen Antwortschreiben die eigentlich unmögliche Aufgabe zu lösen, seiner vermeintlich unantastbaren Autorität nichts zu vergeben und dennoch seinen Irrthum einzugestehen.

Obgleich, schreibt er an die Afrikaner unter dem 21. März 418 [1]), die Väter dem apostolischen Stuhl eine solche Autorität verliehen hätten, dass Niemand wage sein Urtheil zu bestreiten, und er dieselbe durch Gesetze und Regeln stets behauptet habe, und die bestehende kirchliche Disciplin dem Namen des Petrus, von dem sie auch selbst herstamme, die schuldige Ehrfurcht erzeige (denn diesem Apostel hätten die alten Kanones unter Zustimmung Aller eine solche Macht, auch der Verheissung Christi selbst gemäss, eingeräumt, dass er das Gebundene löse und das Gelöste binde, und dieselbe Gewalt auf die unter seiner Zustimmung das Erbe seines Stuhles Antretenden übergehe, indem er sowohl für alle Kirchen, als besonders für diese, in welcher er selbst Bischof gewesen, sorge und nicht dulde, dass irgend ein Privilegium der Kirche irgendwie wankend gemacht werde, welcher er selbst die festen und durch keine Bewegungen zu erschütternden Fundamente seines Namens verliehen habe, welche Niemand ohne eigene Gefahr angreifen könne); obgleich also Petrus die Quelle einer so grossen Autorität sei, und die später folgenden Bestimmungen der Vorfahren bestätigt habe, so dass durch alle göttlichen und menschlichen Gesetze und Einrichtungen die römische Kirche gefestigt werde, dessen (Petri) Stelle er (Zosimus) nun einnehme, und dessen Gewalt er besitze, wie sie wohl wüssten, und als Bischöfe zu wissen verpflichtet seien, so habe er dennoch, obwohl er eine so grosse Autorität besitze, dass Niemand seiner Sentenz widersprechen könne, nichts gethan, was er nicht brieflich ihnen zur Kenntnissnahme mitgetheilt, den Brüdern das einräumend, dass er gemeinschaftlich

1) Bei Coustant p. 974.

mit ihnen berathe, nicht weil er nicht wisse, was zu thun sei, oder weil er etwas thue, was der Kirche zum Schaden gereiche, sondern mit ihnen habe er gemeinschaftlich verhandelt über den, der bei ihnen angeklagt worden sei und an seinen Stuhl appellirt habe, die Vergehungen verurtheilend, die man, wie er sage, ihm fälschlich vorgeworfen. In seinem frühern Briefe habe er dessen ganzes Begehren ihnen auseinandergesetzt, und geglaubt, dass derselbe auf ihre Beschwerden genügend geantwortet. Nach der Lektüre ihres jetzt durch den Subdiakon Marcellinus übersandten Briefes habe er erkannt, sie hätten sein Schreiben so aufgefasst, als habe er dem Cölestius in allen Punkten Glauben geschenkt, und ohne seine Worte zu prüfen, zu jeder Silbe zugestimmt. Nicht leichtfertig dürfe man hinnehmen, was lange und sorgfältig zu erwägen sei. Sie sollten wissen, dass er keine Aenderung getroffen, sondern alles in demselben Stande gelassen habe, in welchem es sich längst befunden, da er ihnen durch seinen Brief angezeigt, dass ihre ihm übersandte Bitte erfüllt werden solle.

Dieses ganze merkwürdige Schreiben zeigt, in welcher Verlegenheit, selbst fieberhaften Aufregung man sich in Rom befand. Den Haupttheil desselben bildet der eine verworrene und verwickelte Satz, in welchem Zosimus die unantastbare Autorität römischer Entscheidungen mit einer Hast und einem Eifer auseinandersetzt, dass man deutlich genug die Befürchtung herausfühlt, dass seine eben von den Afrikanern zurückgewiesene Entscheidung jener unantastbaren Autorität eine schwere Wunde beigebracht habe. Die eigentliche Sache, um die es sich handelte, wird kurz, nebenbei und unehrlich genug abgemacht, indem Zosimus den Afrikanern erklärt, sie hätten ihn missverstanden, er habe nicht in allen Punkten dem Cölestius geglaubt, und es sei alles beim Alten geblieben. Damit war denn stillschweigend das den Cölestius freisprechende Urtheil widerrufen, ohne dass Zosimus, wie Gerechtigkeit und Wahrheit es erheischten, seine Uebereilung eingestanden hätte.

Auf Betreiben der afrikanischen Bischöfe ward nun von Ravenna aus (30. April 418) ein kaiserliches Gesetz erlassen[1],

---

1) Vgl. Coustant p. 994.

welches alle Pelagianer aus Rom vertrieb. Und da gleichzeitig auch eine neue Synode von Carthago, die aus c. 200 Bischöfen bestehende, selbst von einigen Spaniern besuchte afrikanische Generalsynode vom 1. Mai 418, den Pelagianismus abermals verdammte, sah sich Zosimus, um mit seiner in dieser Sache schwer verwundeten Autorität nicht zurückzubleiben, bewogen, ein Schreiben an alle Kirchen zu erlassen, nachdem er den Cölestius vergeblich mehre Male vor eine römische Synode geladen. Von diesem Briefe, epistola tractoria genannt, existiren nur noch drei Fragmente. Derselbe ward zunächst durch den Akoluth Leo den Afrikanern übersandt als Antwort auf ihr neuestes Synodalschreiben. In dem ersten Fragmente führt Zosimus aus, dass durch die Taufe alle Menschen, auch die Kinder, von der ihnen anhaftenden Sünde befreit würden. In dem zweiten, dass der Mensch zu allem der göttlichen Gnade bedürfe, und erklärt er, die Kapitel 3, 4, 5 von den letzten Synodalbeschlüssen von Carthago sich so zu eigen zu machen, als seien sie von dem apostolischen Stuhl selbst ausgegangen.

Die Afrikaner dankten Zosimus für diesen Brief und sprachen ihre Zustimmung zu demselben aus [1]).

Der Kaiser Honorius aber wollte, dass alle Bischöfe durch die Unterzeichnung desselben ihre Verurtheilung des Pelagianismus bekunden sollten. Manche von ihnen (pelagianischer Gesinnung) weigerten sich dess, weil ein allgemeines bischöfliches Urtheil eine synodale Berathung voraussetze, und appellirten an ein allgemeines Concil. In ihrem Namen übersandte der Bischof Julian von Eclanum dem Zosimus ein ausführliches Glaubensbekenntniss, um dadurch die Ablehnung der geforderten Unterschrift zu begründen [2]). Am Schlusse schreibt er, wenn Zosimus eine andere Lehre aufstelle, möge er rescribiren; wenn aber jenem Bekenntniss nicht widersprochen werden könne, und dennoch Jemand gegen sie Skandal erregen wolle, möge Zosimus wissen, dass sie an ein allgemeines Concil appellirten. Wenn sie die Verurtheilung Abwesender nicht hätten

---

1) Vgl. Prosp. Lib. c. collat. c. 5, n. 15.

2) Unter den Appendices zu den Werken Augustins gedruckt, bei Migne X, 1732.

unterschreiben wollen, so hätten sie das nicht gethan, ihn zu tadeln, sondern der h. Schrift zu folgen.

Dieser letzte Versuch der pelagianisch gesinnten Bischöfe, die Verurtheilung ihrer Lehre aufzuhalten, war erfolglos. Auf einer römischen Synode verurtheilte Zosimus den Pelagianismus auf's Neue und erklärte jene Bischöfe für abgesetzt. Als diese dann von dem Kaiser Honorius die Berufung eines allgemeinen Concils verlangten, wurden sie durch ein neues, strenges kaiserliches Edict (419) zur Unterschrift der epistola tractoria gezwungen, oder in die Verbannung geschickt. Welche Macht die Pelagianer aber besonders in Rom gehabt haben müssen, ersieht man daraus, dass der kaiserliche Beamte Constantius gemäss der Chronik des Prosper (ad a. 421) so viel unter ihnen zu leiden hatte, dass man ihn den Bekennern beizählen konnte.

Inzwischen fuhr Zosimus fort, die Oberaufsicht über die Kirchenverwaltung des Occidents zu führen, und namentlich bei einlaufenden Anfragen seine Autorität geltend zu machen. Am 21. Februar 418 schrieb er an den Bischof Hesychius von Salona [1]), er verlange vom apostolischen Stuhle ein Decret dagegen, dass Mönche und Laien voreilig Bischof werden wollten (ad sacerdotium festinare). Dies sei schon von seinen Vorgängern, dann auch von ihm selbst durch Briefe an die Kirchen Galliens und Spaniens untersagt worden, wo dies häufig vorkomme; auch habe er die Afrikaner in dieser Beziehung ermahnt, dass Niemand, ohne die niedern Aemter regelrecht verwaltet zu haben, nach der bischöflichen Würde (summum ecclesiae sacerdotium) strebe, widrigenfalls nicht bloss die ertheilte Würde nichtig (inefficax), sondern auch der Weihende der eigenen Weihe verlustig sein solle, welche er unrechtmässig ausgeübt habe. Er wundere sich, dass Hesychius diese Bestimmungen des apostolischen Stuhles nicht erhalten habe. Er lobe indess seine Festigkeit, mit welcher er den Vorschriften der Väter gemäss gegen ein solches ehrgeiziges Streben aufgetreten sei. Wenn er also gemeint habe — was er (Zosimus) nicht glaube, — es fehle seiner Autorität etwas, so werde dies hiermit ergänzt. Er solle fortfahren Widerstand zu leisten. Auf seiner

---

1) Bei Coustant p. 968.

Seite ständen die Vorschriften der Väter, die Autorität des apostolischen Stuhles. Wenn schon in weltlichen Aemtern die stufenweise Beförderung vorgeschrieben sei, so müsse diese um so mehr beim Kirchendienste eingehalten werden. Ehe Jemand den Gipfel des Presbyterates ersteige, müsse er die von den Vorfahren vorgeschriebene Zeit als Lector, Exorcist, Akoluth, Subdiakon, Diakon gedient haben, damit bei dem Presbyter nicht bloss der Name, sondern auch das Alter vorhanden sei. Dann könne er auf die Stelle eines Bischofes (summus pontifex) hoffen. Manche Mitbischöfe, welche den Pomp eines zahlreichen Klerus liebten und darin eine Erhöhung ihrer Würde suchten, seien in diesem Punkte zu nachgiebig, indem sie ihre Sprengel ausdehnten oder, da sie nichts anderes zu verleihen hätten, Weihen spendeten. Aber alles Grosse sei selten. Diesen Brief möge er allen Mitbischöfen seiner Provinz und der Nachbarprovinzen mittheilen. Wer fürder noch den Bestimmungen der Väter und des apostolischen Stuhles zuwider handle, habe seine Absetzung zu erwarten. Wer von Kindheit auf sich dem Kirchendienst gewidmet, solle bis zum 20. Lebensjahre Lector bleiben. Wer später, aber gleich nach der Taufe sich zum Kirchendienst entschliesse, solle fünf Jahre Lector oder Exorcist sein, dann Akoluth oder Subdiakon vier Jahre, dann, wenn er es verdiene, fünf Jahre Diakon, hierauf könne er sich die Priesterwürde (presbyterii sacerdotium) verdienen, und hernach auf die bischöfliche (summus pontificatus) hoffen. Aber zu diesen Graden dürfe kein zweimal Verheiratheter und kein Büsser zugelassen werden. Auch die Vertheidiger der Kirche (defensores ecclesiae) seien an die Beobachtung dieser Regeln gebunden, wenn sie Kleriker seien.

Am Hofe zu Ravenna scheint schon Zosimus eine Art geistlicher Gesandtschaft gehabt zu haben, Presbyter und Diakonen, welche dort die kirchlichen Geschäfte führten. In dieser Eigenschaft hatten sich einige Presbyter gegen ihn aufgelehnt, und sah er sich veranlasst, am 3. Oktober 418 an seine zu Ravenna weilenden Presbyter und Diakonen folgendes Schreiben zu richten [1]. Aus dem Berichte des Presbyters Archidamus,

---

1) Bei Coustant p. 980.

sagt er, habe er entnommen, wie es ihnen gehe, und wie die aufgenommen worden seien, welche im Widerspruch zu den Kanones gegen ihn an den Hof hätten gehen wollen. Den gegenwärtigen Brief habe er schon lange fertig gehabt, um ihnen auf ihr beleidigendes Schreiben zu antworten. Weil die Schuldigen nicht mehr zu dem römischen Presbyterium gehörten, sende er ihnen (den Adressaten) diesen Brief, den sie jenen überreichen sollten. Er enthalte das Decret, dass sie von der Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhl ausgeschlossen gewesen und die von ihm eigenhändig unterschriebene Sentenz incurrirt hätten. Was mit denen zu geschehen habe, die sich ihnen angeschlossen, möchten sie selbst beurtheilen. Ihnen sollten sie vorhalten, dass sie sich gegen die Kanones vergingen und Aufrührer seien, was sich für Presbyter nicht gezieme. Sie selbst aber sollten wachsam sein, damit deren Verwegenheit nicht aufkomme, welche die h. und apostolische Kirche mit dem Anathem belegt habe.

Gegen das Ende seines Lebens wurde Zosimus noch in einen Rechtsstreit mit den Afrikanern verwickelt, welcher, materiell von untergeordneter Bedeutung, wegen seines prinzipiellen Characters sich noch durch die beiden folgenden Pontificate hindurchzieht. Dass die Bischöfe der westlichen Provinzen sich nicht unbedingt allen römischen Anordnungen fügten, sahen wir bereits an dem Widerspruche der Gallischen gegen die masslose Privilegirung des Bischofes von Arles, sowie an der Zurückweisung der Rehabilitirung des Cölestius Seitens der Afrikaner. Nun fanden Letztere sich auch veranlasst, dem römischen Bischofe dasjenige Recht zu bestreiten, welches, in alter Zeit freilich völlig unbekannt, seit Julius aufgekommen war, und seit Siricius mit steigender Eifersucht von Rom aus gehandhabt wurde. Wir meinen das Recht, Appellationen von fremden Kirchen anzunehmen, und alle Rechtssachen in letzter Instanz zu entscheiden. Der Bischof Urbanus von Sicca nämlich hatte den Presbyter Apiarius wegen verschiedener Vergehen excommunicirt, und dieser hierauf Appellation nach Rom eingelegt. Namentlich der Fall, dass ein Presbyter die römische Autorität gegen ein bischöfliches Disciplinarurtheil anrief, war geeignet, in den afrikanischen Bischöfen die Erinnerung an die alte episkopale Autonomie

zu wecken, nach welcher alle Disciplinarsachen endgültig in der eigenen Provinz entschieden wurden, und der römische Stuhl ungeachtet seines hohen Ansehens doch keine grössern Rechte besass, als der jedes andern Bischofes. Auf der afrikanischen Generalsynode vom 1. Mai 418 wurde darum anlässlich jenes Falles can. 17 festgestellt: „Wenn Priester, Diakonen und niedere Kleriker über einen Urtheilsspruch der eigenen Bischöfe sich beklagen, so sollen sie mit Einwilligung ihrer Bischöfe an benachbarte Bischöfe sich wenden, und diese sollen den Streit schlichten. Wollen sie noch weiter appelliren, so dürfen sie nur an ihre Primaten [d. i. Metropoliten] oder afrikanische Concilien provociren. Wer aber an ein Gericht jenseits des Meeres [d. i. nach Rom] appellirt, darf in Afrika von Niemanden mehr in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden.“

In Rom musste man mit dieser Auffassung auf starken Widerspruch stossen, indem dort schon seit einiger Zeit unrichtig genug, aber mit desto grösserer Emphase, behauptet wurde, die Oberherrschaft des römischen Stuhles über die ganze Kirche sei seit dem h. Petrus wie geübt, so allenthalben anerkannt worden. Zosimus sandte darum den Bischof Faustinus und die Presbyter Philippus und Asellus als seine Legaten nach Carthago, dort den Jurisdictionsprimat des römischen Stuhles zu vertreten. In einer Denkschrift, welche nur noch fragmentarisch vorhanden ist, entwickelte er seine Rechtsansprüche, die er, unter der bereits geläufigen Identificirung der Kanones von Sardica mit denen von Nicäa, auf die Autorität des ersten allgemeinen Conciles gründete[1]).

Die ihnen übertragenen Geschäfte, schreibt er jenen Legaten, kennten sie. Sie sollten Alles ausführen, als wenn, oder weil er ihnen gegenwärtig sei. Die betreffenden Kanones füge er ihnen bei. Unter dem Namen des Concils von Nicäa werden

1) Im J. 418 war diese Denkschrift, Commonitorium genannt, verfasst. Denn das Concil von Carthago (Mai 419) sagt, dieselbe sei bereits im vorigen Jahre beantwortet worden. Da die Synode eine Rückantwort des Zosimus nicht erwähnt, sondern erst dessen Nachfolger Bonifaz die Antwort ertheilt, ist zu vermuthen, dass die erste Beantwortung gegen Ende des Lebens des Zosimus († 26. Dezember) in Rom eintraf. Das Commonitorium steht bei Coustant p. 981.

dann die Sardicensischen Kanones über die Appellation verurtheilter Bischöfe mitgetheilt. Nach einer Erwähnung des Verbotes, an den Hof zu gehen, fährt Zosimus fort, auch über die Appellation der niedern Kleriker (Presbyter, Diakonen u. s. w.) habe dasselbe Concil Bestimmungen getroffen. Und dann citirt er can. 7 der Synode von Sardica, welcher den von ihrem Bischofe verurtheilten Presbytern und Diakonen das Recht einräumte, an die benachbarten Bischöfe zu appelliren, — eine Bestimmung, welche nicht für, sondern gegen die jetzt in Rom erhobenen Prätensionen entschied. So wenig vermochte man, wenn man von pomphaften Redensarten zu festen Beweisstellen für den römischen Oberepiskopat überging, etwas Durchschlagendes beizubringen, dass man sich schon mit etwas Halbem, oder was vielmehr bei Lichte besehen noch weniger als Nichts war, zufrieden stellen musste. Was mochten die Afrikaner sagen, als am Schlusse der Denkschrift auf Grund solcher kanonistischer Beweisführungen Zosimus seine Legaten anwies, dem Bischofe Urbanus mit der Excommunication zu drohen oder ihn nach Rom zu citiren? War doch schon ohnehin die Stimmung zwischen Rom und Afrika eine gespannte seit der, von Rom aus nur nothgedrungen und in wenig hochherziger Weise beigelegten Differenz wegen Cölestius. Und wollte der eilfertige und kurzsichtige römische Bischof vielleicht gar diese Gelegenheit dazu benutzen, für die in Afrika bei der pelagianischen Angelegenheit erlittene Demüthigung sich zu rächen, und seine Autorität dort recht fühlbar zu machen? Dass eine occidentalische Provinz den Muth haben würde, prinzipiell die römischen Ansprüche zurückzuweisen, hatte er jedenfalls nicht erwartet. Indess verhinderte ihn sein baldiger Tod, in dem nun zwischen päpstlicher Oberhoheit und bischöflicher Selbstständigkeit sich entspinnenden Kampfe weitere Fehlgriffe und Ueberstürzungen zu begehen.

Kurz vor seinem Ableben, unter dem 16. November 418, erliess Zosimus noch eine Verfügung an die Bischöfe der Provinz Bisacium, welche er ihnen durch den Bischof Numunianus übersandte[1]). Er wundere sich, schreibt er, dass sie so wenig

1) Bei Coustant p. 983.

auf ihre gemeinsame bischöfliche Würde hielten, dass sie auf ihren Concilien Laien sogar über Bischöfe richten liessen. Selbst Steuereintreiber, Zöllner sässen über Bischöfe zu Gericht. Man müsse lachen, oder vielmehr klagen über eine solche Zerstörung der kirchlichen Ordnung. Solches sei in alter Zeit unerhört gewesen. Vielmehr hätten zahllose weltliche Würdenträger ihren Ehren entsagt, nur um die niedrigste Stufe im Klerus einzunehmen. Auch verstosse es gegen alles Gerichtsverfahren, dass der Verklagte selbst seinen Kläger aufzusuchen und vor Gericht zu ziehen habe[1]).

Ende des J. 418 verfiel Zosimus in eine schwere Krankheit, während welcher er wiederholt schon für todt gehalten wurde[2]), und endete dann sein Leben nach einer Regierung von einem Jahre, neun Monaten, neun Tagen[3]), also am 26. Dezember. Sein Grab fand er auf dem Kirchhofe an der via Tiburtina, in der Nähe des h. Laurentius.

XXXVIII.

Das Schisma zwischen Bonifazius und Eulalius.

Nun sollte sich in Rom dasselbe Schauspiel wiederholen, welches die Stadt zum ersten Mal im J. 366 nach dem Tode des Liberius erlebt hatte, das Schauspiel eines tumultuarischen Ringens um den Besitz des apostolischen Stuhles[4]). Der jetzige

1) Das Papstbuch hat von ihm noch die seltsame Nachricht: iussit, ut nullus clericus poculum in publico propinaret, nisi tantum in cellis fidelium, maxime clericorum. Man möchte dieselbe eher als ein Zeugniss für die Zustände der Geistlichkeit in der Zeit, der sie angehört, als im 5. Jhrh. ansehen.

2) So berichtete der Stadtpräfekt Symmachus dem Kaiser Honorius. Vgl. Baron. Annal. ad a. 418, n. 79.

3) Prosp. Chron. ad a. 419.

4) Der pelagianische Bischof Julian versäumte nicht, dieses Schisma als Strafe Gottes für die Verurtheilung des Pelagianismus zu bezeichnen. Augustinus (c. Jul. c. 12, n. 38) erwiderte ihm richtig, zur Zeit des Damasus habe es auch schon ein Schisma, aber noch keine Pelagianer gegeben.

Kampf aber trug einen weit schlimmern, hässlichern Charakter, weil es sich nicht wie damals um eine prinzipielle, dogmatische Differenz handelte, sondern gemeiner, persönlicher Ehrgeiz in demselben unverhüllt zu Tage trat. Durch die Berichte des (den Christen nicht gewogenen, heidnischen) Stadtpräfekten Symmachus und die entsprechenden kaiserlichen Erlasse sind wir auf das Genaueste über die traurigen Vorgänge unterrichtet, welche Stadt und Kirche von Rom in das J. 419 hinübergeleiteten.

Gleich nach dem Tode des Zosimus, berichtet der Stadtpräfekt am 29. December, habe er das Volk ermahnt, dass es die Geistlichkeit ruhig solle Alles erledigen lassen und keine Tumulte erregen, da man bei der Bischofswahl dem Urtheile Gottes vertrauen müsse. Desgleichen habe er die Beamten und die Vorsteher der Stadtregionen verpflichtet, für die Aufrechthaltung der Ruhe in der Stadt zu sorgen. Aber da sei bei den Exequien des verstorbenen Bischofes Eulalius vom Volk und von Geistlichen zur Lateranischen Basilika geführt worden, wo er zwei Tage [27 und 28. Dezember] mit einer grossen Menge und mehrern Priestern auf den Ordinationstag [Sonntag den 29. Dezember] gewartet habe [1]).

Ohne Zweifel wollte Eulalius mit seiner Partei der Majorität zuvorkommen, und warteten sie desshalb das Ende der Exequien nicht ab, um sich in den Besitz der Lateranischen Basilika zu setzen, in welcher nach dem Herkommen am folgenden Sonntage die Bischofsweihe vorzunehmen war. Darum berichten die Presbyter der Gegenpartei an den Kaiser Honorius, „mit Verachtung der Exequien des Bischofes“ habe der Archidiakon Eulalius mit Diakonen, sehr wenigen Presbytern und einer wilden Rotte fast alle Eingänge der Lateranischen Basilika rasch besetzt, und so hätten sie erst am folgenden Tage (28. Dezember) sich in einer andern Kirche zur Wahl versammeln können [2]).

Einige Presbyter, so meldet Symmachus weiter, hätten dann mit einer Volksmenge in der Kirche der Theodora den

---

1) Baron. Annal. ad a. 418, n. 79.

2) Ibid. ad a. 419, n. 8.

Presbyter Bonifazius zum Bischof gewählt. Vergebens habe er das Presbyterium ermahnt, nichts Verwegenes zu unternehmen, sondern sich in Allem an das kirchliche Gesetz und die Gewohnheit zu halten. Mit der grössten Hartnäckigkeit hätten dieselben Widerstand geleistet, in der Kirche des Marcellus den Bonifazius ordinirt und in die Basilika des h. Petrus geführt. Der Kaiser, schliesst Symmachus, möge nun den vorliegenden Bischofsstreit entscheiden.

Unter dem 3. Januar 419 rescribirte der Kaiser von Ravenna aus an Symmachus auf dessen einseitigen Bericht, ohne die andere Partei gehört zu haben, er bedauere sehr, dass der Uebermuth Weniger den Frieden störe. Die Menge habe einstimmig den Eulalius gewählt, und darauf, ohne Beobachtung der nöthigen Formalitäten, hätten Einige die Wahl eines Andern überstürzt. Sie verdienten dafür bestraft zu werden, wenn sie nicht um Verzeihung bäten. Er entscheide sich also für Eulalius, der durch die legitime Zahl der Ordinirenden, zu richtiger Zeit [Sonntags] und am richtigen Orte [in der Lateranischen Basilika] geweiht worden sei. Bei Bonifazius fehle dies alles. Derselbe sei darum der Stadt zu verweisen, wenn er sie nicht selbst, wie man wohl erwarten dürfe, freiwillig verlasse. Die Anstifter des Volksaufstandes seien nach Gebühr zu bestrafen. Zu diesem Zwecke habe er eigens mehre Beamten nach Rom geschickt[1]).

Bereits am 8. Januar berichtet Symmachus dem Kaiser, durch seine Verfügung sei aller Streit glücklich zu Ende geführt. Sobald er vernommen, dass Bonifaz (wahrscheinlich am Epiphaniefeste) feierlichen Gottesdienst habe halten wollen, habe er ihn ermahnt davon abzustehen. Bonifaz dagegen habe seine Boten körperlich misshandeln lassen. Hierauf habe er einen Theil seiner Beamten vor die Stadt nach der Basilika des h. Paulus geschickt, wohin jener sich begeben, damit keine Gewaltthaten geschähen. Als Bonifaz in die Stadt habe zurückkehren wollen, habe er ihm die Thore verschliessen lassen. Er dagegen habe versucht, mit Gewalt hineinzudringen, sei aber zurückgeworfen worden, worauf die ihn begleitende Menge sich

1) Bei Baron. Annal. ad a. 419, n. 2.

still zerstreut habe. Nun halte er sich vor der Stadt auf; damit er nicht bei Nacht hereinbreche, habe er vier Thorwächter angestellt, und erwarte vom Kaiser weitern Befehl. An jenem Tage habe der Bischof Eulalius in St. Peter mit dem ganzen Volke die Messe gefeiert; die ganze Stadt habe sich gefreut über die Publication der vom Kaiser erlassenen Verfügung. Durch dieselbe sei die Ruhe wiederhergestellt worden, welche Wenige gestört hätten[1]).

Als auf diese Weise der Kaiser Eulalius als den rechtmässigen Bischof von Rom anerkannt, und der Stadtpräfekt nicht nur Bonifazius von der Stadt fern gehalten, sondern auch — und zwar unwahrer Weise — dem Kaiser berichtet hatte, der Friede sei nun hergestellt, und die ganze Stadt erkenne Eulalius als den rechtmässigen Bischof an, sahen sich die römischen Presbyter, welche auf der Seite des Bonifazius standen, veranlasst, auch ihrerseits dem Kaiser über die Vorgänge nach dem Tode des Zosimus Bericht zu erstatten. Ihr College Bonifaz, schreiben sie, im Gesetze sehr unterrichtet, von bewährtem Wandel, und was ihn noch mehr ziere, die Wahl nur ungern annehmend, sei unter Zustimmung des ganzen Volkes consecrirt worden. Ungefähr 70 Presbyter hätten ihn gewählt, neun Bischöfe aus verschiedenen Provinzen seien anwesend gewesen, die Weihe habe zu der gehörigen Zeit [Sonntags, also am 29. Dezember, gleichzeitig mit der des Eulalius] Statt gefunden, und seien überhaupt alle vorgeschriebenen Formalitäten beobachtet worden. Den Eulalius hätten sie vorher durch drei Mitpriester ermahnt, ohne Zustimmung des höhern Klerus nichts sich anzumassen; er aber habe diese Abgesandten misshandelt, und nebst Andern den beinahe schon todten Bischof von Ostia herbeigeholt zu seiner Ordination. Dass dieser nur mit Widerstreben herbeigenöthigt worden, beweise die Krankheit dieses Greises[2]). Auf diese Weise habe Eulalius sich gewaltthätig und ehrgeizig,

---

1) Ibid. n. 5.

2) Die Consecration durch den B. von Ostia wurde als sehr wichtig angesehen, weil der von Aug. Collat. c. Don. III, 16, 29 bereits erwähnten Sitte gemäss der Bischof von Rom von jenem die Weihe zu empfangen pflegte.

im Widerspruch zu der religiösen Ordnung, in den Besitz der bischöflichen Würde gesetzt und lasse nun seine That durch solche vertheidigen, welche mit der kirchlichen Disciplin und der Religion ganz unbekannt seien[1]). Zum Schlusse erklären die Beschwerdeführer mit anerkennenswerthem Freimuth, der Kaiser sei durch falsche Berichterstattung hintergangen worden, und in Folge dessen stehe seine Verfügung im Widerspruch zu dem Gottesurtheil; denn als solches sei die Wahl einer so grossen Majorität anzusehen. Sie fügen die Bitte bei, der Kaiser möge seine Verfügung zurücknehmen und Eulalius mit seinen Protectoren zu sich an den Hof bescheiden. Bonifazius werde dann mit seinen Priestern auch dort erscheinen. Alle wollten sie kommen, mit Ausnahme je Eines in jeder Pfarrei. Alle möge er citiren, welche an der Sache betheiligt seien, die Widerstrebenden aber der Stadt verweisen.

Die Presbyter erreichten, was sie gewünscht. Unter dem 15. Januar nahm Honorius sein Edict zu Gunsten des Eulalius förmlich zurück und beschied die streitenden Parteien auf den 8. Februar nach Ravenna, um vor ihm ihre Ansprüche dem kirchlichen Rechte gemäss zu vertheidigen. Wer nicht erscheine, habe die Präsumtion gegen sich. Aus verschiedenen Provinzen solle eine hinreichende Zahl von Bischöfen hinzugezogen werden, damit die Entscheidung von einer grossen Versammlung getroffen werde[2]).

Am 25. Januar meldet der Stadtpräfekt dem Kaiser, er habe sein neues Edict exequirt. Ferner habe er, da beide Parteien stets Tumulte erregten, verboten, dass sie in derselben Kirche zusammenkämen. Beide Parteien verlegten sich jetzt auf Lügen und Verleumden[3]).

Bezüglich der in Aussicht genommenen Synode bestimmte der Kaiser noch, dass die Ordinatoren der beiden Bischöfe weder gehört werden, noch mit richten dürften, weil sie in der Sache selbst Partei seien. Dann aber, da die Synode in Ravenna am 8. Februar zu keiner Entscheidung kam, und die Fastenzeit

---

1) Hiermit meinen sie den heidnischen Stadtpräfekten Symmachus.

2) Ibid. n. 11.

3) Ibid. n. 12.

nebst dem Osterfeste, welches im J. 419 auf den 30. März fiel, eine baldige Bischofsversammlung nicht gestattete, entschloss sich der Kaiser, nach Ostern eine Synode in Spoleto halten zu lassen, und befahl inzwischen, weil beide Bischöfe vorläufig sich von Rom fern halten sollten, dass der Bischof Achilleus von Spoleto, der bei dem Streite nicht betheiligt war, am Osterfeste in Rom als Bischof fungire. Am 15. März erliess er die betreffenden Weisungen an den Stadtpräfekten, an Achilleus selbst, an den Senat und an das Volk von Rom. Die Vorsteher der Stadtregionen und den Senat machte der Kaiser verantwortlich für vorkommenden Friedensbruch, und das Volk ermahnte er eindringlich zur Ruhe, mit der Bemerkung, dass er sich die Entscheidung über den schwebenden Bischofsstreit vorbehalte [1]). Auch existiren noch die Einladungsschreiben zur Synode, welche Honorius vor Allem in sehr schmeichelhaften Ausdrücken an Paulin von Nola, dann an die afrikanischen und andere Bischöfe richtete [2]).

Trotz aller Warnungen und Massregeln kam es in Rom nun zu um so heftigern Ausbrüchen der Parteileidenschaft, je länger die Entscheidung sich verzögerte.

Unter dem 23. März berichtete der Stadtpräfekt dem Kaiser, am 18. sei Eulalius mit Gewalt in die Stadt eingedrungen [jedenfalls um Ostern dort als Bischof zu functioniren]. Als dann Achilleus angekommen, habe ein grosser Aufruhr Statt gefunden. Mit Schwertern und Pfeilen bewaffnet sei eine Partei auf das Forum gedrungen. Er habe dort zu dem Volke gesprochen und es zur Ruhe ermahnt. Aber es habe sich widersetzt. Desgleichen habe er beide auf dem Forum des Vespasian versammelten Parteien aufgefordert, sich still zu verhalten. Da seien Sklaven, mit Pfeilen und Steinen, selbst mit Schwertern bewaffnet, erschienen, die unbewaffnete Partei des Eulalius anzugreifen, welche das kaiserliche Edict bezüglich des Achilleus habe vernehmen wollen. Er selbst mit seinen Beamten sei angegriffen worden und habe sich zur Noth vor den Steinwürfen der Aufrührer geflüchtet. So befänden sich nun Eulalius und

---

1) Ibid. n. 14 sqq.

2) Ibid. n. 20 sqq.

Achilleus in der Stadt, und es bedürfe dringend eines weitern kaiserlichen Befehles. Denn sonst würden die Parteien am Osterfeste auf einander einhauen, da sie sich gegenseitig in der Lateranischen Basilika nicht dulden wollten[1]).

Schon zwei Tage nachher, am 25. März erging das gewünschte Edict dahin, Eulalius sei sofort der Stadt zu verweisen, und wenn er mit seinen Widersetzlichkeiten fortfahre, mit dem Tode zu bestrafen. Desgleichen solle mit aller Strenge gegen seinen Anhang eingeschritten werden, sowie selbst gegen die Vorsteher der Stadtregionen und die übrigen Beamten, wenn sie ihre Pflicht versäumten. Dem Achilleus allein dürfe die Laterankirche geöffnet werden. Vorstehendes Edict sei in allen Kirchen zu publiciren[2]).

Diese scharfe Weisung veranlasste Eulalius noch nicht freiwillig die Stadt zu verlassen. Symmachus berichtet, obwohl dem Eulalius noch am Abende desselben Tages, an dem das Edict in Rom angelangt sei, dasselbe mitgetheilt worden, habe er sich dennoch geweigert, aus der Stadt zu weichen. Und obwohl noch in der Nacht gewarnt, sei er am andern Tage mit Gewalt in die Basilika vom Lateran eingebrochen. Einer der Beamten habe ihn vertreiben wollen, sei aber dann aus Furcht zurückgeblieben. Er selbst (der heidnische Symmachus) habe sich nicht hingewagt, um nicht religiöser Gehässigkeit beschuldigt zu werden. Endlich aber seien mehre Beamte in die Laterankirche eingedrungen und hätten Eulalius aus der Stadt verjagt. Darauf habe er (Symmachus) am Lateran Wächter angestellt, mit der Weisung, Niemanden anders die Kirche zu öffnen als dem Achilleus. Einige Kleriker von der Partei des Eulalius seien gefänglich eingezogen worden, und erwarte er Befehle über das Verfahren gegen dieselben, sowie über die fernerhin zu treffenden Massregeln[3]).

Unter dem 3. April rescribirt der Kaiser an Symmachus, er und die Synode [von Ravenna] hätten bestimmt, dass beide Prätendenten von der Stadt fern bleiben sollten. Trotzdem habe

1) Ibid. n. 26.
2) Ibid. n. 30.
3) Ibid. n. 32.

nun Eulalius solche Gewaltthaten begangen. Angesichts der Mässigung, welche sein Gegner an den Tag gelegt, entscheide er und die Bischöfe, dass Bonifaz in die Stadt hineingelassen werden solle, um die Regierung der Kirche anzutreten[1]).

Zwei Tage nach dem Empfang dieses Rescriptes, schreibt endlich Symmachus dem Kaiser, sei Bonifaz nach Rom gekommen, von dem ganzen Volke mit Jubel begrüsst. Die ganze Stadt, Senat und Volk sei ausser sich von Freude und habe gerne der Bestätigung des neuen Bischofes durch den Kaiser zugestimmt[2]).

So endete diese strittige Bischofswahl, welche von Aergerniss und Gewaltthat auf beiden Seiten begleitet war. Das grössere Unrecht hatte freilich der Archidiakon Eulalius und seine Partei begangen. Einmal von vorneherein, weil sie, sonst ihre Niederlage voraussehend, noch vor Schluss der Todtenfeier des Zosimus sich in den Besitz der Laterankirche gesetzt, um dort dem Brauche gemäss die Weihe durch den Bischof von Ostia vornehmen zu lassen. Sodann später, da Eulalius allen Verboten zum Trotz vor Ostern wieder in diese Kirche eingedrungen war, während Bonifaz jetzt wenigstens in Ruhe der Entscheidung des Streites durch den Kaiser und die Bischöfe entgegensah. Rechtsnormen über strittige Bischofswahlen lagen noch nicht vor. Es blieb also nach den damaligen Verhältnissen nichts anderes übrig, als dass eine Synode in Verbindung mit dem Kaiser des westlichen Reiches die Entscheidung fällte[3]). Für Eulalius sprach, dass seine Wahl vor der seines Gegners Statt gefunden, und seine Weihe, wie herkömmlich, in der Laterankirche von dem Bischofe von Ostia vollzogen worden war. Aber Bonifazius hatte den bei weitem grössern Theil des Klerus und Volkes für sich, und das Zuvorkommen des Eulalius war eben ein gewaltthätiges und rechtswidriges gewesen. Besonders scheint dann auch noch, namentlich bei dem Kaiser in die Wagschale gefallen zu sein, dass Eulalius noch vor Ostern die erzählten Gewaltthätigkeiten begangen und alle kaiserlichen Edicte verachtet hatte.

---

1) Ibid. n. 33.

2) Ibid. n. 34.

3) Das römische Papstbuch trägt kein Bedenken, die Entscheidung ausschliesslich dem Kaiser zu vindiciren.

XXXIX.

Gemässigteres Auftreten des Bonifazius ohne Preisgebung des römischen Oberepiskopates.

Während dieser ärgerlichen Vorgänge in Rom befand sich die von Zosimus nach Carthago abgeordnete Gesandtschaft immer noch daselbst, um die Angelegenheit wegen der Appellation des Apiarius zu ordnen. Dieselbe scheint lange keine Nachricht von sich gegeben zu haben. Am 26. April 419 aber konnte Bonifaz den Gesandten schreiben, ganz Rom freue sich über ihr Wohlergehen; die (Ueberbringer dieses Briefes) Presbyter Dulcitius und Felix würden ihnen näher berichten, wie alle Trennung nun ausgeglichen, und der Friede wieder hergestellt sei [1]. Hiermit gedachte Bonifaz der erst vor wenigen Wochen erfolgten Beilegung des römischen Schisma's, über welches die in Afrika weilenden Legaten des apostolischen Stuhles auch wohl nicht wenig beunruhigt waren. Jene Presbyter aber schickte er ihnen wahrscheinlich nach, um ihnen authentisch seine nunmehr unbeanstandete Legitimität kund zu thun und die Instructionen des Zosimus zu den seinigen zu machen.

Endlich kam denn in Carthago auch die Appellationsangelegenheit wieder zur Sprache. Vermuthlich hatte dieselbe so lange stille gelegen, weil man erst eine sichere und legitime Besetzung des römischen Stuhles abwarten wollte, den ganzen Winter hindurch aber in Rom das Schisma gedauert hatte. Am 25. Mai versammelte sich in Carthago in der Basilika des Faustus wieder eine afrikanische Generalsynode von mehr als 200 Mitgliedern [2]. An der Spitze stand „Papst“ Aurelius von Carthago, dann folgte Valentin als Bischof des ersten Stuhles von Numidien, an dritter Stelle Bischof Faustin als Legat der römischen Kirche, dann Legaten der verschiedenen afrikanischen Provinzen, 217 residirende Bischöfe, und erst am Schlusse die römischen Presbyter Philippus und Asellus. Die römischen Le-

---

1) Mansi IV, 451.

2) Vgl. Mansi IV, 401 sqq.

gaten, in denen Zosimus, wie er gesagt hatte, selbst anwesend sein wollte, führten also nicht den Vorsitz; der Bischof Faustin kam erst nach den Primaten der afrikanischen Provinzen, und die Presbyter-Legaten strenge gemäss der hierarchischen Ordnung erst nach sämmtlichen Bischöfen.

Der Vorsitzende, Bischof Aurelius eröffnete die Verhandlungen damit, dass er die Nicänischen Kanones, auf welche sich der apostolische Stuhl wegen der Appellationen bezog, verlesen liess. Da bemerkte der Legat Faustin (wohl in dem Gefühle, dass für die römischen Rechtsansprüche eine recht unbestimmte, möglichst unerschöpfliche Quelle geschaffen werden müsse), ausser ihrer schriftlichen Instruction (dem mitgebrachten Commonitorium des Zosimus) hätten sie auch noch eine mündliche (wohl noch kürzlich durch Dulcitius und Felix überbrachte). Zunächst seien freilich die Nicänischen Kanones zu beobachten, aber nicht Alles sei durch Kanones, sondern Manches auch durch Gewohnheit festgestellt. Er wünsche, dass auch das Commonitorium verlesen werde, damit der apostolische Stuhl erkenne, dass sie (die Legaten) ihrem Auftrage gemäss die Afrikaner ermahnt hätten. Nachdem Aurelius diesem Wunsche willfahrt hatte, äusserte Alypius von Tagaste, darüber sei auf dem frühern Concil schon verhandelt worden, und man habe gesehen, dass der von Zosimus citirte Text der Nicänischen Kanones mit dem afrikanischen nicht übereinstimme. Er bitte den „Papst" Aurelius, eine Gesandtschaft nach Konstantinopel zu schicken, wo die Urschrift jener Kanones noch existiren solle, desgleichen an die Kirchen von Alexandrien und Antiochien, damit allem Zweifel ein Ende gemacht werde. Der Bischof von Rom möge seinerseits an jene drei Kirchen auch eine Gesandtschaft abordnen. Mittlerweile möge der afrikanische Text den Akten beigefügt werden. Faustin erklärt sich damit einverstanden, dass die Afrikaner Bonifaz um eine solche Gesandtschaft ersuchten, damit kein Zwiespalt entstehe, lässt aber, wenn auch ziemlich kleinlaut, einige Worte einfliessen, um der römischen Oberherrschaft nichts zu vergeben. Bonifaz, sagt er, könne ja dann rescribiren, was am besten beobachtet werde[1]).

---

1) Wir können Hefele Conciliengesch. II, 124 nicht zustimmen, der

Aurelius bemerkte dagegen bloss, es sei nothwendig „dem Bruder und Mitbischofe" Bonifaz ganz ausführlich über die Sache zu berichten. Hierauf äussert Bischof Novatus, von der Appellation der Presbyter finde sich in den Nicänischen Kanones nichts. Aurelius lässt dann die betreffende Stelle des Commonitoriums verlesen. Da erklärt Augustinus von Hippo, auch das wollten sie beobachten, unter Vorbehalt einer genauern Untersuchung der Nicänischen Kanones, d. h. also unter der Voraussetzung, dass dies wirklich in jenen Kanones vorkomme. Die gesammte Synode spricht sich dann in diesem Sinne aus, dass man die Vorschriften des Concils von Nicäa als bindend anerkenne. Zum Schlusse bemerkt Faustin, sie möchten nun an Bonifaz schreiben, damit er überlege, ob auf der Appellation fremder Presbyter an den apostolischen Stuhl zu bestehen sei oder nicht. Aurelius lässt hierauf den ächten Text der Nicänischen Kanones zu den Akten geben, mit der Bestimmung, dass man sich über seine Richtigkeit im Orient vergewissern wolle. Ständen die von Zosimus citirten Stellen wirklich darin, so sollten sie beigefügt werden, wo nicht, so sei eine neue Synode zu berufen.

Die Synode gab dann nachstehenden Bericht den römischen Legaten für Bonifaz mit. Weil es dem Herrn gefallen, dass sie über die mit Faustinus, Philippus und Asellus gepflogenen Verhandlungen nicht mehr dem Zosimus, sondern erst ihm, seinem Nachfolger, schrieben, so müssten sie ihm mittheilen, was die beiden Streitenden (Apiarius und sein Bischof Urbanus) einträchtig mit einander abgemacht hätten, nicht Alles, was in den umfangreichen Akten enthalten sei, wobei es, unbeschadet der Liebe, doch nicht geringen Streit abgesetzt habe. Auch Zosimus würde sich, wenn er noch lebte, über den friedlichen Ausgleich sicher freuen. Der Presbyter Apiarius, dessen Ordination, Excommunication und Appellation nicht bloss der Kirche von Sicca, sondern ganz Afrika zum Aergerniss gereicht, habe für alle seine Verirrungen um Verzeihung gebeten und sei in die Gemeinschaft wieder aufgenommen worden, nachdem Urbanus

---

die Worte Faustins so auffasst, als habe er die Absendung einer Gesandtschaft in den Orient wegen der Nicänischen Kanones verhindern wollen.

ihm eine geeignete Busse auferlegt. Um aber für die Zukunft Aehnliches oder noch Schlimmeres zu verhüten, hätten sie den Apiarius aus der Kirche von Sicca entfernt, aber der Ehre seines Ordo nicht beraubt und mit einem Empfehlungsschreiben versehen, dass er in jeder andern Kirche als Presbyter angestellt werden könne. Ehe die Angelegenheit indess dieses Ende erreicht, hätten sie unter andern täglich geführten Debatten von den römischen Legaten aktenmässig wissen wollen, welches ihre Instruction sei. Da hätten diese für Einiges sich auf bloss mündliche Aufträge bezogen, dann aber das Commonitorium überreicht, welches vorgelesen und den Akten, welche die Legaten mitbrächten, beigefügt worden sei. Dasselbe umfasse vier Punkte: die Appellationen der Bischöfe an den Bischof von Rom; dann, dass sie nicht ohne Grund an den Hof fahren sollten; ferner die Behandlung der Angelegenheiten der Presbyter und der Diakonen durch die benachbarten Bischöfe, wenn sie durch die eigenen ungerecht excommunicirt worden; endlich die Excommunication des Bischofes Urbanus oder seine Vorforderung nach Rom, wenn er sich nicht bessere. Bezüglich des ersten und dritten Punktes, der Appellationen der Bischöfe nach Rom und der Competenz der Provinzialbischöfe über die Kleriker hätten sie schon im vorigen Jahre dem Zosimus brieflich mittheilen lassen, dass sie das, ohne ihm irgendwie zu nahe zu treten, beobachten wollten, bis die Frage wegen der Kanones von Nicäa klar gestellt sei. Jetzt verlangten sie von ihm, dass er sie die Entscheidungen der Väter von Nicäa beobachten lasse, sie aber in Rom nach den im Commonitorium über die Appellationen mitgetheilten Bestimmungen verführen. Diese Bestimmungen seien bis zur Ankunft der authentischen Exemplare des Nicänischen Concils den Akten beigefügt worden; wenn dieselben in jenen Exemplaren so lauteten, wie sie in dem Commonitorium angegeben, und auch bei ihnen in Italien gehandhabt würden, so dürften sie in keiner Weise solches, was sie nicht mehr erwähnen wollten, zu ertragen gezwungen werden, noch das Unerträgliche erdulden. Sie glaubten vielmehr, dass sie, während er der römischen Kirche vorstehe, von solchem Uebermuthe nicht zu leiden haben würden, und dass man gegen sie beobachte, was man unaufgefordert gegen sie beobachten müsse

in brüderlicher Liebe, wovon er gemäss der ihm vom Allerhöchsten verliehenen Weisheit und Gerechtigkeit selbst einsehen werde, dass es zu beobachten sei, — es müssten denn die Nicänischen Kanones anders lauten. Obgleich sie sehr viele Handschriften gelesen, hätten sie nirgends im lateinischen Texte des Concils von Nicäa das gefunden, was in dem Commonitorium stehe. Sie wünschten darum die authentischen Exemplare aus dem Orient zu bekommen. Auch Bonifaz möge an die Bischöfe von Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel schreiben, dass die Nicänischen Kanones den occidentalischen Kirchen, besonders durch seine Vermittlung, zugänglich gemacht würden. Denn ohne Zweifel seien das die richtigsten Exemplare des im Orient (in Graecia) gehaltenen Nicänischen Concils, welche, aus so verschiedenen und angesehenen griechischen Kirchen stammend, mit einander übereinstimmten. Bis dahin wollten sie beobachten, was in dem Commonitorium über die Appellationen der Bischöfe nach Rom und über die Entscheidung der Angelegenheiten der Kleriker durch die Bischöfe ihrer Provinz gesagt sei, und sie vertrauten, dass Bonifaz sie darin unterstützen werde. Die übrigen Synodalverhandlungen könne er aus den Akten ersehen, welche sie den Legaten mitgegeben hätten. Nach den Primaten von Afrika und Numidien unterzeichneten diesen Brief Alypius, Augustinus, Possidius, Marianus und die übrigen Bischöfe.

Die afrikanischen Bischöfe, unter ihnen auch der grosse Kirchenlehrer Augustin, erklären also: erstens, dass sie die in dem Commonitorium citirten Kanones über die Appellationen beobachten würden, wenn dieselben wirklich dem Concil von Nicäa angehörten; zweitens, dass aber auch dann die Angelegenheiten der niedern Geistlichen in der höhern Instanz nicht von Rom, sondern von der Provinzialsynode zu entscheiden sein würden. Die Afrikaner lehnen sich also hiermit ausdrücklich gegen die römische Oberherrschaft über die ganze Kirche auf und stellen sich strenge auf den Standpunkt der Nicänischen Kirchenverfassung und Disciplin, welche sich wesentlich von der seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. in Rom begonnenen Rechtsentwicklung unterscheidet. Sie decken zugleich den Widerspruch auf, der zwischen den Forderungen des Zosimus bezüglich des Apiarius und Urbanus und dem von ihm selbst ange-

führten Kanon bestand, und sprechen in drohendem Tone seinem Nachfolger Bonifaz die Erwartung aus, dass er nicht so ungerecht und hochfahrend gegen sie auftreten, und keine weitern Ansprüche an sie stellen werde, als in den Kanones [und zwar in den ächten Nicänischen] begründet seien, d. h. also nicht vor sein Forum ziehen wolle, worüber die Provinzialsynode competent sei.

Auf die Klagen des Klerus von Valence gegen den Bischof Maximus ordnet Bonifaz eine Untersuchung der Sache auf der zuständigen Provinzialsynode an. Am 13. Juni 419 schreibt er an die Bischöfe „in Gallien und den sieben Provinzen“ [1]), der Beschwerdeschrift des Klerus gemäss habe Maximus von Valence Verbrechen begangen, von denen die ganze Provinz wisse, und im Bewusstsein seiner Schuld sich immer der ordnungsmässigen Untersuchung entzogen. Aus dem römischen Archiv ersehe er, dass diese Angabe richtig sei, indem seine Vorgänger wiederholt, aber vergeblich die Untersuchung durch die Provinzialsynode angeordnet hätten. Jetzt endlich habe er eigentlich selbst das Urtheil sprechen sollen; aber, um nicht den Schein der Uebereilung auf sich zu laden und einen Abwesenden zu verurtheilen, habe er dasselbe noch aufgeschoben. Maximus werde in den Synodalakten der schmutzigsten Verbrechen beschuldigt, die er als Priscillianist begangen habe. Desgleichen sei aktenmässig festgestellt, dass er von weltlichen Gerichten als Mörder verurtheilt worden. Und ein solcher Mensch wage noch immer auf den Namen eines Bischofs Anspruch zu machen. Gleichwohl wolle er noch einen Aufschub gewähren zur Untersuchung der Sache innerhalb der Provinz selbst, und bestimmen, dass vor dem 1. November eine Synode gehalten werde, welche das Urtheil zu fällen habe, möge er nun erscheinen oder nicht. Er werde auch Briefe an alle Provinzen richten, damit er sich nicht entschuldigen könne, sondern gezwungen werde, in seine Provinz zurückzukehren. Was auch immer sie in dieser Sache entscheiden würden, müsse, wie es sich gezieme, durch seine Autorität bestätigt werden.

Ein Korinther, Namens Perigenes, war zum Bischofe von

1) Bei Coustant p. 1015.

Paträ ordinirt, von der dortigen Gemeinde aber zurückgewiesen worden. Nun bot seine Vaterstadt ihm ihren bischöflichen Stuhl an; aber Einige sprachen sich dagegen aus, weil nach den Kanones die Versetzung eines Bischofes von einer Kirche zur andern nicht gestattet sei. Man wandte sich desshalb mit dieser Frage nach Rom. Zunächst gab Bonifaz noch keine definitive Entscheidung, weil Achaja, einen Theil von Ostillyrien bildend, nach römischer Anschauung dem Bischofe Rufus von Thessalonich unterstellt war, und dieser darum vorab gehört werden sollte. Dann aber entschied sich Bonifaz für die Gültigkeit der Versetzung des Perigenes nach Korinth. Er schreibt unter dem 19. September 419 an Rufus[1]): Der Apostel Petrus, dem der Herr die Spitze des Priesterthums (arx sacerdotii) verliehen, freue sich ganz ungeheuer, so oft er die ihm gewährte Ehre anerkannt sehe. Denn ein unbewegliches Fundament sei erforderlich, da über die verschiedensten Angelegenheiten Anfragen an seinen Stuhl ergingen, um dessen Geheimniss (sedis arcanum) zu erkunden. Aus dieser Quelle seien, wie das römische Archiv beweise, viele Schreiben an ihn (Rufus) abgegangen, durch welche ihm die Sorge für die Kirchen in Macedonien und Achaja übertragen worden. Er theile ihm darum eine Angelegenheit mit, welche ihm (Bonifaz) aus der ihm (dem Rufus) unterstellten Provinz vorgetragen worden sei. Es folgt nun eine Darstellung dessen, was sich mit Perigenes ereignet, wie die Korinther ihn (Bonifaz) gebeten, denselben als ihren Bischof anzuerkennen, und Bonifaz äussert, ohne Zweifel beruhe es auf göttlicher Fügung, dass Perigenes in Paträ verschmäht worden sei, um dann in der eigenen Vaterstadt Korinth an Stelle des Bischofes, der ihm als Metropolit die Weihe ertheilt, Bischof zu werden. Die Bitt-

---

1) Bei Coustant p. 1019. Man hat richtig bemerkt, dass der Schluss dieses und der des folgenden Briefes an Rufus mit einander verwechselt wurden, das unter jenem stehende Datum darum wohl diesem angehört. In dem erstern Briefe theilt Bonifaz dem Rufus die Thatsache als eine ihm unbekannte mit, und spricht am Schlusse seine Anerkennung des Perigenes aus, während er am Schlusse des zweiten erst ein Schreiben von Rufus verlangt. Letzterer Schluss passt offenbar nur zu dem ersten, ersterer nur zu dem zweiten Briefe. Die Verwechslung war um so leichter möglich, als in beiden Briefen dem Schlusse derselbe Gedanke voraufging.

schrift der Korinther habe ihm (Rufus) mitgetheilt werden müssen, sowohl in seiner Eigenschaft als apostolischer Legat, als auch als dem Nachbarmetropoliten. Er habe sich wundern müssen, dass sie an ihn angelangt sei, ohne Begleitschreiben von Rufus. Nach ordnungsmässiger Behandlung der Angelegenheit möge er ihm darüber schreiben; denn er wolle an den Mitbischof Perigenes nicht eher einen Brief richten, bis er von ihm (Rufus) ein Schreiben erhalten, dem Alles (dort) übertragen sei. Er möge sich aber beeilen. Die Korinther hätten jene Bitte nur im Interesse der Religion gestellt und bezeugten dem Perigenes, dass er sehr viele Jahre tadellos das Presbyterat verwaltet habe. Ihm fehle zur vollkommenen Anerkennung seiner bischöflichen Würde nur noch seine (des Bonifaz) Aeusserung. Rufus werde sich wohl darüber wundern, dass er (Bonifaz) den Bittstellern noch keine Antwort ertheilt. Aber er habe so gehandelt, um dem apostolischen Stuhl seine Autorität, und ihm (Rufus) seine Ehre zu erhalten.

Nachdem Bonifaz die gewünschte Aeusserung von Rufus empfangen, hielt er mit der Anerkennung des Perigenes nicht länger zurück. Trotzdem aber erlosch der Widerspruch gegen die Versetzung dieses Bischofes nicht. Und das veranlasste denn Bonifaz, noch einen zweiten Brief in dieser Sache an Rufus zu richten.

Er habe geglaubt, schreibt er[1]), dass nun, nachdem er auf Grund seines (des Rufus) Gutachtens die an ihn gestellte Anfrage beantwortet, aller Widerspruch aufhören werde. Aber wie er jetzt aus seinem Bericht entnehme, habe sein Brief zwar bei den Meisten Beifall gefunden, aber bei Einigen sei seine Ermahnung wirkungslos verhallt. Er könne ihm die Schuld davon nicht aufbürden, weil er seine Sorgfalt in der Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten kenne. Er lobe ihn vielmehr wegen seiner Wachsamkeit, in welcher er dem apostolischen Stuhl fleissig mittheile, was eine Correctur erheische, erfüllt von der einem Bischof geziemenden Furcht Gottes. Der Apostel Petrus blicke, wie er selbst schreibe, auf ihn hin, wie er das Amt eines obersten Bischofes (summus rector) verwalte. Jener müsse

1) Bei Coustant p. 1021.

ihm nahe sein, der zum beständigen Hirten der Schafe des Herrn bestellt worden sei, und alle Kirchen leite, weil in ihm das Fundament der gesammten Kirche ruhe. Ihm (dem Rufus) komme also die Sorge für alle Kirchen zu, welche ihm als dem Stellvertreter des apostolischen Stuhles anvertraut worden seien, dass er Alles regle und die Streitigkeiten der Bischöfe schlichte. Wie er ihm mitgetheilt, habe er seine Briefe den Einzelnen überreicht, denen er (Bonifaz) den richtigen Weg gezeigt, und die meisten Bischöfe hätten, der h. Ueberlieferungen eingedenk, sich gutwillig gefügt, so der Mitbischof Adelphius und Perigenes. Letzterm sei die erlittene Demüthigung zur Erhebung ausgeschlagen, indem er, in Paträ verschmäht, durch Gottes Fügung Bischof seiner Vaterstadt geworden. Er erkenne ihn also mit Zustimmung des dortigen Repräsentanten des apostolischen Stuhles (Rufus) an, und werde mit aller Strenge gegen die einschreiten, welche in Zukunft noch hinter seinem Rücken gegen Perigenes agitiren würden. Ihn (den Rufus) beauftrage er mit der Vollstreckung der zu treffenden Massregeln.

Bald ward Bonifaz von einer gefährlichen Krankheit befallen. Schon tauchte in dem römischen Klerus die Besorgniss auf, wenn der Bischof sterbe, werde Eulalius seine Ansprüche auf den apostolischen Stuhl erneuern. Man bewog ihn darum, beim Kaiser für alle vorkommenden Fälle in dieser Hinsicht vorzubeugen. Unter dem 1. Juli 420[1]) richtete er an Honorius nachstehendes Schreiben: die Sorge für seine Kirche verpflichte ihn, ihre Angelegenheiten beim Kaiser zu vertreten, obgleich er noch nicht ganz hergestellt sei, von allen Priestern und Klerikern darum angegangen, und getrieben durch die Aufregung des christlichen Volkes. Denn wenn etwas Verkehrtes sich ereigne, so sei nicht der Kaiser Schuld daran, sondern er scheine dann durch sein Schweigen die Störung des Friedens in der Stadt und in der Kirche zugelassen zu haben. Seine Schuld würde es sein, wenn unter ihm, einem christlichen Kaiser, das nicht

---

1) Der Brief (bei Coustant p. 1025) ist vom 1. Juli datirt. Er gehört sicher nicht vor das J. 420, weil 419 noch nichts von einer Krankheit des römischen Bischofes verlautet. Bei Bower II, 49 ist er unrichtig an die Spitze des Pontificates des B. gesetzt.

einmal beobachtet werde, was ehemals, selbst unter den heidnischen Kaisern beobachtet worden sei. Die Kirche, die Braut Christi, bitte ihn, dass er die Sturmwellen von ihr abwehre und sie in ihrer Ruhe schütze. Die Kirche erinnere ihn an die Vergangenheit und Gegenwart. Bei der Messe, bei dem Gebete für den Kaiser, unter den Augen des h. Petrus, um dessen Stuhl es sich handle, rufe das Volk bekümmerten Herzens und bete, dass nicht auf Anstiften des Teufels die Zwietracht es dem gewohnten Cultus entfremde. Noch dringlicher würde es den Kaiser anflehen, wenn es nicht durch die Unterdrückung des Götzendienstes, wie durch die Massregeln gegen die Häretiker seines Schutzes sicher wäre. Er möge sich berathschlagen mit den Mitbischöfen, welche er und die ganze römische Kirche als Legaten an ihn abgeordnet, und mit ihnen dauernde Massregeln zum Heile der gesammten Kirche treffen.

Honorius rescribirte hierauf an den „Papst der ewigen Stadt“ Folgendes: Mit der schuldigen Ehrfurcht und Freude habe er seinen Brief empfangen. Er habe Gott für seine Wiederherstellung nach langer Krankheit gedankt. Durch die zurückkehrenden Gesandten lasse er ihn ersuchen, täglich für ihn, den Kaiser, zu beten. Er glaube, dass jeder Ruhestörung sattsam vorgebeugt sei. Bonifaz möge allen Klerikern mittheilen, dass, wenn ihm wider Erwarten etwas Menschliches begegnen sollte, Alle sich ehrgeiziger Bestrebungen zu enthalten hätten. Und wenn etwa aller Ordnung zuwider Zwei sich in verwegener Weise weihen liessen, so solle Keiner von ihnen Bischof sein, sondern der den apostolischen Stuhl einnehmen, welcher von Neuem einmüthig gewählt werde. Alle möchten darum Ruhe und Frieden halten, weil aus dem Streite keiner Partei ein Vortheil erwachsen würde.

Das war also ein förmliches Staatsgesetz, welches hier Honorius über die strittige römische Bischofswahl aus eigener Machtvollkommenheit erliess: nur die einstimmige Wahl des Klerus ist entscheidend, bei vorkommendem Zwiespalt ist Keiner als rechtmässiger Bischof anzusehen. Dass diese seit der beginnenden Weltstellung der römischen Kirche, binnen einem halben Jahrhundert durch ein zweimaliges Schisma schon nöthig gewordene Anordnung noch sehr primitiv und in der Folge nicht

immer durchführbar war, leuchtet ein. Bemerkenswerth jedoch ist es, dass die erste gesetzliche Norm über die Besetzung des römischen Stuhles, welche die allgemeinen für alle Bischofswahlen geltenden kirchlichen Bestimmungen ergänzte, von einem Kaiser decretirt wurde, wenn auch auf Anregung Seitens der Kirche. Für Rom aber bedurfte es solcher besonderer, Trennungen verhütender Normen, weil mit der nun immer mehr gesteigerten Herrschaft und Autorität dieses Stuhles, wie schon heidnischen Augen zur Zeit des Damasus sichtbar war, der Ehrgeiz, ihn zu besteigen, im römischen Klerus gleichmässig sich entflammte.

Trotzdem die römischen Bischöfe Ostillyrien auch nach dessen Vereinigung mit dem östlichen Reiche als eine abendländische Kirchenprovinz behandelt, und um ihre Herrschaft daselbst gegen die Ansprüche des Bischofes von Konstantinopel zu sichern, den ersten Bischof jener Provinz, den von Thessalonich zu ihrem Vicar ernannt hatten, machte sich die natürliche Verbindung jener zum Orient gehörenden Länder mit Konstantinopel immer wieder geltend. Namentlich die römische Entscheidung zu Gunsten der Versetzung des Perigenes, welche, als den Kanones widersprechend, Vielen missfiel, scheint jetzt die Veranlassung gewesen zu sein, dass man den Versuch einer Abschüttelung des römischen Joches wagte. Die Bischöfe Illyriens brachten es dahin, dass Theodosius, der Kaiser des östlichen Reiches, am 14. Juli 421 ein Edict an den Präfekten Philipp von Illyrien erliess[1]), wonach jede Neuerung aufhören, und die alten Kanones in Kraft treten sollten, dass in den Provinzen Illyriens alle Zweifel nur mit Vorwissen des Bischofes von Konstantinopel, welches sich des Vorzuges des alten Rom erfreue, synodaliter entschieden würden.

Was hier von den alten Kanones gesagt war, hatte ungefähr denselben Werth, als wenn man sich in Rom für alle Ansprüche und Aufstellungen auf die Ueberlieferung des h. Petrus berief. Konstantinopel konnte nur insoweit ein Recht über Illyrien zugesprochen werden, als der Sitte gemäss die kirchliche Eintheilung und Verfassung der politischen folgte, Illyrien also

---

1) Cod. Theod. XVI, 2, 45.

nach diesem Grundsatze einen Theil der orientalischen Kirche hätte bilden müssen, diese aber nach orientalischer Anschauung unter dem Bischofe der östlichen Hauptstadt stand. Die Erinnerung daran, dass letztere sich der Prärogative des alten Rom erfreue, d. h. in der orientalischen Kirche dieselbe Stellung einnehme, wie Rom in der occidentalischen, stützte sich auf den 3. Kanon des Concils von Konstantinopel von 381, wonach die neue Residenzkirche den Ehrenvorrang nach Rom geniessen sollte, weil sie die des neuen Rom sei, — eine Auffassung, welche von dem gerade um dieselbe Zeit seine neuen Weltherrschaftspläne begründenden „alten Rom“ nun und nimmer anerkannt wurde.

Der römische Bonifaz ruhte denn auch nicht, bis das Edict des Theodosius ausser Kraft gesetzt war. Er versuchte dies durch Honorius zu bewirken, der als Kaiser des westlichen Reiches ein Interesse an der Stärkung römischer Autorität besass. In allen Angelegenheiten, schreibt Honorius an Theodosius, lege er auf Verlangen bei ihm Fürsprache ein; mit um so grösserm Eifer, wenn solche Wünsche von dem h. apostolischen Stuhl geäussert würden. Ohne Zweifel habe er die Kirche jener Stadt besonders zu ehren, von welcher aus er die Herrschaft empfangen, und das Priesterthum seinen Anfang genommen habe. Die an ihn geschickte Gesandtschaft habe nichts anderes verlangt, als was der Lehre des katholischen Glaubens und der Billigkeit entspreche. Sie bitte nämlich, dass die längst von den Vätern festgestellten Privilegien, welche bis jetzt beobachtet worden, auch fernerhin unverändert blieben. Den schriftlich überlieferten Kanones dürfe durchaus nicht zuwider gehandelt, und das Herkommen so vieler Jahrhunderte nicht durch Neuerungen verletzt werden. Der Kaiser möge darum wieder aufheben, was verschiedene Bischöfe in Illyrien sich erschlichen, und die alte Ordnung wiederherstellen, damit die römische Kirche unter christlichen Fürsten nicht verliere, was sie unter andern Kaisern besessen habe.

So wurde die römische Fiction der von Konstantinopel entgegengestellt. Dass die Illyrische Frage erst seit der neuen Theilung des Reiches (379) aufgetaucht war, wusste man nicht mehr, oder wollte man nicht wissen. Beiderseits begründete

man Wünsche und Ansprüche mit der vorgeblich alten Ordnung, mit den Kanones aus undenklicher Zeit. Der erst einundzwanzigjährige, sehr unselbständige Kaiser Theodosius aber fand sich durch das Schreiben des Honorius bewogen, sein Edict wieder zurückzunehmen, und so erhielt denn die Zugehörigkeit Illyriens zu der abendländischen Kirche, seine Abhängigkeit von Rom eine doppelte kaiserliche Sanction. Gerne, schreibt Theodosius an den „h. Herrn Vater, den ehrwürdigen Augustus" Honorius, willfahre er seinen Wünschen, namentlich in Sachen der Religion, zumeist aber in der vorliegenden Frage, weil in dem Namen der Stadt Rom das Heil der Welt und des ganzen Reiches ruhe. Was die Bischöfe Illyriens sich bei ihm erschlichen, hebe er darum wieder auf, und befehle, dass die alte apostolische Ordnung und die Bestimmung der Kanones beobachtet werde. Er habe bereits gemäss dem Schreiben des Honorius die Präfecten Illyriens instruirt, damit die ehrwürdige, heiligste Kirche jener Stadt ihre von den Vätern festgestellten Privilegien nicht verliere, durch deren ewiges Imperium der Kaiser seine Weihe empfangen habe.

Man sieht also wieder deutlich: hinter dem wenig festen Nebel der „alten Kanones" leuchtet der Zauber des römischen Namens auf, der Glanz der „ewigen Stadt", der trotz der Trennung des Reiches auch von dem Kaiser des Ostens als unentbehrlich angesehen wurde für das Heil, ja für den Bestand der ganzen Welt. Da mussten sich denn die Illyrischen Bischöfe in dem Kampfe, den sie für ihre Selbständigkeit unternommen, den Vorwurf der Erschleichung gefallen lassen, und, demüthig vor dem Bischofe von Rom und den beiden Kaisern die Waffen streckend, Vasallen der römischen Kirche werden. So ganz ohne Widerstreben thaten sie dies freilich nicht, wie wir bald hören werden; aber solchen verbündeten Mächten gegenüber war ihr Widerstreben natürlich ohne Erfolg.

Welcher Missbrauch von Rom aus damals schon mit historischen Fictionen getrieben wurde, sahen wir an den die Metropolitanrechte in Gallien aufhebenden Privilegien, welche Zosimus dem Bischofe Patroclus von Arles verlieh, oder vielmehr als vermeintlich aus der apostolischen Zeit herrührend bestätigte. Bonifaz erkannte das Unrichtige dieses voreiligen Verfahrens

und suchte es möglichst zu verbessern, ohne der Missgriffe seines Vorgängers zu gedenken[1]). Unter dem 9. Februar 422 nämlich schreibt er an den durch Zosimus des Ordinationsrechtes in seiner Provinz beraubten Bischof Hilarius von Narbonne[2]): Nicht leicht höre er auf Klagen gegen Bischöfe, besonders wenn sie beschuldigt würden, gegen die Bestimmungen der Väter anzugehen. Aber nun hätten Klerus und Volk der Kirche von Lodève mit Thränen und grossem Schmerz ihm geklagt, dass sein Mitbischof Patroclus gegen ihren Willen, mit Uebergehung ihres Metropoliten irgend Jemand in einer fremden Provinz an Stelle ihres verstorbenen Bischofes gegen die Regeln der Väter ordinirt habe. Er könne als Wächter der Bestimmungen der Väter dies nicht ruhig hingehen lassen. Jeder kenne die Bestimmung des Concils von Nicäa, dass über jeder Provinz je ein Metropolit stehe, und keinem zwei Provinzen unterworfen seien. Jene Väter hätten ohne Zweifel unter Eingebung des h. Geistes dies beobachten zu müssen geglaubt. Hilarius solle nun, wenn sich jene Sache wirklich so verhalte und die genannte Kirche zu seiner Provinz gehöre, auf seine (des Bonifaz) Aufforderung hin, was er aber auch aus freien Stücken [also den Decreten des Zosimus zuwider] hätte thun sollen, den Bittstellern willfahren und sich an den Ort jener illegitimen Ordination begeben, und dort thun, was er den Regeln der Väter gemäss für angezeigt halte. Hinterher solle er dann über das Geschehene dem apostolischen Stuhl berichten. Niemand dürfe sich herausnehmen, die Grenzen seiner Befugnisse zu überschreiten. Die Vorschriften der Kanones wolle er auch in dem Punkte aufrecht

1) Löning a. a. O. S. 472 meint, der Tod des Constantius (421) habe eine Aenderung der „römischen Politik" in Sachen der gallischen Kirche hervorgerufen. Aber wir können nicht zugeben, dass in dem Schreiben des Bonifaz an die gallischen Bischöfe vom 10. April 419 eine Anerkennung der durch Zosimus dem Patroclus ertheilten Primatialrechte liegt. Vielmehr glauben wir, dass Bonifaz dieselben nie anerkannte, und im J. 422 gerne eine Gelegenheit ergriff, die Uebereilung des Zosimus wieder rückgängig zu machen. Ob er dazu bei Lebzeiten des Constantius den Muth gehabt hätte, ist freilich eine andere Frage.

2) Bei Coustant p. 1032.

halten, dass in jeder Provinz nichts ohne den zuständigen Metropoliten geschehen dürfe.

So hatte Bonifaz in dankenswerther Weise den ersten Schritt gethan zur Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung in Gallien, welche durch die Intriguen des ehrgeizigen Eindringlings, des Patroclus von Arles und durch die kurzsichtige Parteisucht des Zosimus in traurigster Weise war zerrüttet worden. Der Lüge von der apostolischen Gründung und Privilegirung des Stuhles von Arles gegenüber brachte er die Gesetzgebung von Nicäa wieder zu Ehren.

Im Orient konnte Bonifaz, nachdem er durch den Kaiser Honorius sein apostolisches Vicariat in Thessalonich und die Zugehörigkeit Illyriens zur römischen Kirche staatsgesetzlich zur Anerkennung gebracht hatte, mit leichter Mühe seine Autorität gegen den Widerspruch der Illyrischen Bischöfe geltend machen. Das seinen Vorgängern über die Provinzen des apostolischen Stuhles übertragene Amt, schreibt er am 11. März 422 an Rufus[1]), solle er mit Fleiss wahrnehmen. Die Angelegenheiten der dortigen Kirche erheischten eine sehr sorgsame Behandlung. Der Apostel Petrus habe der Kirche von Thessalonich die Sorge für ein grosses Kirchengebiet übertragen, welches durch neuere Versuche nicht verkleinert werden könne. Denen dürfe man nicht nachgeben, welche von Neuerungssucht und Ehrgeiz entflammt seien. Rufus solle nur, auf seine alte Autorität gestützt, gegen sie kämpfen und nicht besorgt sein wegen des Erfolges. Zum Vorkämpfer habe er den Apostel Petrus. Jener Fischer werde, wenn Rufus sich Mühe gebe, das Privilegium seines Stuhles nicht zu Grunde gehen lassen. Der einst über das Meer gegangen, werde auch hier die Wogen und die Stürme besiegen, und die Feinde der Kanones und des kirchlichen Rechtes bändigen. Auch gegen die übrigen Widerspänstigen solle er die ihm übertragene Gewalt anwenden. Er (Bonifaz) habe überallhin seine Autorität geltend gemacht. An die Thessalier habe er einen Drohe- und Strafbrief gerichtet. An die Synode, welche sich mit der Angelegenheit des Perigenes beschäftigt, habe er geschrieben, ohne sein (des Rufus) Vor-

1) Bei Coustant p. 1034.

wissen hätten sie sich gar nicht versammeln dürfen, und ausserdem sei sein (des Bonifaz) Urtheil massgebend gewesen. Denn niemals sei gestattet worden, was der apostolische Stuhl festgestellt habe, wiederum einer Discussion zu unterwerfen. In diesem Briefe sei auch ihm (dem Rufus) die schuldige Ehre gewahrt worden. Perrevius[1]) habe Klage bei ihm geführt, dass seine Mitbischöfe ihn vertreiben wollten. Rufus möge gemeinsam mit den Klägern die Sache untersuchen. Wenn sie gegen das Herkommen gehandelt, solle er ihr Urtheil cassiren; nach geschehener Untersuchung aber an ihn berichten, damit seine Entscheidung durch die Sentenz des apostolischen Stuhles bestätigt werde. In dem Briefe an die Thessalier habe er auf Excommunication des Pausianus, Cyriacus und Calliopus erkannt, und ihnen als das einzige Heilmittel seine (des Rufus) Fürsprache bezeichnet. Den Maximus aber, der nach des Rufus Bericht ungesetzmässig ordinirt worden, habe er für immer der Ehre des Priesterthums beraubt. Severus, den Notar des apotolischen Stuhles, den er (de latere) mit diesem Briefe abgeordnet, möge er recht bald mit einem Berichte über das Geschehene wieder zurückschicken.

Der Notar Severus hatte noch zwei andere Briefe zu überbringen, welche Bonifaz in dem angeführten Schreiben erwähnt, einen an die Thessalischen, und einen an die Macedonischen Bischöfe. Die Einrichtung der gesammten Kirche, schreibt Bonifaz in jenem[2]), habe ihren Ursprung genommen mit der Ehre des h. Petrus, in welchem ihre Leitung und Spitze ruhe. Seine kirchliche Disciplin sei die Quelle für alle Kirchen geworden. Die Vorschriften des Concils von Nicäa bezeugten dies. Ueber ihn habe es nicht gewagt etwas festzusetzen, einsehend, dass ihm über sein Verdienst hinaus nichts übertragen werden könne, und dass durch die Worte des Herrn ihm Alles bereits übertragen sei. Diese Kirche sei offenbar das Haupt aller auf der ganzen Erde zerstreuten Kirchen; wer sich von ihr trenne, scheide damit von der christlichen Religion aus, indem er aufhöre ein

---

1) Ein Thessalischer Bischof, der den Concilien von Ephesus und Chalcedon beiwohnte.

2) Bei Coustant p. 1037. Der Schluss des Briefes fehlt offenbar.

Glied jenes Leibes zu sein. Er höre, dass einige Bischöfe, den Vorschriften Christi zuwider, Neuerungen versuchten, da sie sich von der Gemeinschaft, oder um es richtiger zu sagen, von der Gewalt des apostolischen Stuhles trennten, deren Hülfe anflehend, die nach den kirchlichen Regeln keine höhere Gewalt besässen [d. h. die Bischöfe von Konstantinopel]. Der verletze die kirchliche Ordnung, der sich etwas herausnehme, was ihm nach den Satzungen der Väter nicht zustehe. Sie sollten darum seine Ermahnung annehmen, eine für seine Anhänger, die andere für die Widerspänstigen. Denn der h. Petrus verfahre mit Milde gegen die Demüthigen, mit Strenge gegen die Stolzen. Dem Haupte sollten sie die gebührende Ehre erweisen, und nicht mit einander streiten. Dem Mitbischofe Rufus habe er keine neue Autorität verliehen; aber er wolle, dass die ihm von den Vorfahren verliehene auch fürder geachtet werde. Brüder dürften unter einander nicht eifersüchtig sein. Wenn jener gegen Jemand zu schroff aufgetreten sei, so hätten sie darüber durch eine Gesandtschaft bei ihm (Bonifaz) sich beklagen sollen, weil zu solchem Zwecke der apostolische Stuhl seinen Vorrang besitze. Niemand möge gegen das, was die Väter angeordnet hätten, und was so lange Zeit hindurch bestanden habe, angehen. Niemand dürfe ohne Genehmigung des Rufus in Illyrien Bischöfe weihen.

Das dritte durch den Notar Severus überbrachte Schreiben war an die Bischöfe Macedoniens, Achaja's, Thessaliens u. s. w. gerichtet[1]). Den Apostel Petrus, heisst es darin, erwarte nach dem Ausspruch des Herrn die Sorge für die ganze Kirche, weil sie auf ihn gegründet sei; ihm gebühre die letzte Entscheidung in allen Dingen. Dies lenke seine Blicke bis nach dem Orient. So oft Jemand von dort nach Rom komme, erkundige er sich stets, wie es um den Frieden unter den Bischöfen stehe. Während er nun gehört, dass dort Alles in Ordnung sei, vernehme er zu seiner Verwunderung auf einmal, dass man Neuerungen beabsichtige. Man wolle zu Korinth eine Synode halten, um über den dortigen Bischof [Perigenes] noch zu discutiren, den er (Bonifaz) dem Willen Gottes gemäss zum Bischofe

1) Bei Coustant p. 1039.

seiner Vaterstadt gemacht habe. Wenn sie den ganzen Vorgang nicht kennten, würde er denselben ausführlich darstellen, damit sie sähen, dass Gott den Perigenes durch eine besondere Fügung für den Stuhl seiner Vaterstadt aufbewahrt habe. Die ganze Geistlichkeit und das Volk habe ihn um die Anerkennung dieses Bischofes ersucht. Um nicht voreilig zu handeln, habe er aber vorerst die Sache durch seinen Bruder und Mitbischof Rufus untersuchen lassen. Unter Zustimmung seines ganzen Presbyteriums habe er zur Ausführung seiner Sentenz in dieser Sache den Rufus von Neuem in seiner Stellung bestätigt, die derselbe bereits früher von dem apostolischen Stuhle erhalten habe und auch in Znkunft einnehmen solle. Die Bischöfe müssten demüthig sein und nicht in stolzer Selbstüberhebung Neuerungen unternehmen. Sie würden sonst zum Nebenbuhler den haben, dem Christus die Spitze des Priesterthums übertragen. Wer sich gegen den erhebe, könne nicht in das Himmelreich gelangen. „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben"; Niemand könne ohne die Gnade des Thürhüters in dasselbe eintreten. „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Wer also vor Gott als Bischof gelten wolle, müsse demüthig sein, weil man zu Gott durch die Aufnahme des Petrus gelange, auf den die ganze Kirche gebaut sei. Nun versammle sich jene Synode, welche die göttliche Fügung mit Perigenes anerkennen sollte, als ob seine Stellung eine zweifelhafte und unsichere wäre, während er (Bonifaz) ihn zum Bischofe von Korinth bestellt habe. In den Kanones finde sich, welcher Stuhl nach dem römischen der zweite, und welcher der dritte sei. Diese Ordnung sei festgestellt worden, damit die übrigen Bischöfe unbeschadet der Gleichheit der bischöflichen Würde wüssten, wem sie unterstellt seien. Niemals habe Jemand die Hand gegen die apostolische Spitze erhoben, deren Urtheil keiner Discussion unterworfen werden dürfe, wenn er nicht selbst habe gerichtet werden wollen. Die genannten grossen Kirchen, die von Alexandrien und Antiochien behaupteten den Kanones gemäss ihre Würden. Sie hielten in allem an den Satzungen der Vorfahren fest, und empfingen dafür die Gnade, für welche sie dem apostolischen Stuhle dankbar seien. Die grössten Kirchen des Orientes hätten in allen wichtigern Ange-

legenheiten stets den römischen Stuhl befragt und seine Hülfe angefleht. So Athanasius und Petrus von Alexandrien. Desgleichen unter Meletius, dann unter Flavian die Antiochenische Kirche in der langen Periode des Schisma's. Flavian sei nach vielen Verhandlungen zu Rom anerkannt worden, was ohne die Entscheidung der römischen Kirche nie geschehen sein würde. Der Kaiser Theodosius habe die Ordination des Nectarius (von Konstantinopel), da sie ohne Vorwissen des apostolischen Stuhles geschehen, nicht für gültig gehalten und darum durch eine Gesandtschaft den römischen Stuhl um dessen Anerkennung ersucht. Vor Kurzem hätten die orientalischen Bischöfe, ihre Trennung von der Gemeinschaft des h. Petrus beklagend, durch Gesandte um Frieden gebeten. Der apostolische Stuhl habe ihnen leicht verziehen. Niemand, der mit ihm Gemeinschaft haben wolle, möge nun noch Zweifel über die Rechtmässigkeit des Perigenes aufwerfen. Wenn man aber nach seiner von Rom aus erfolgten Bestallung als Bischof von Korinth Klagen gegen seine Amtsführung vorzubringen habe, so sollten dieselben von Rufus unter Zuziehung einiger anderer Bischöfe untersucht werden, der dann an ihn darüber berichten müsse. Wiederholt ermahne er, dem Rufus zu gehorchen, ohne sein Vorwissen keine Ordination vorzunehmen; Zuwiderhandelnde sollten wissen, dass sie von der Liebe des apostolischen Stuhles ausgeschlossen seien.

Vorstehende drei Aktenstücke, durch welche Bonifaz seine Herrschaft über Illyrien und dadurch über den Orient überhaupt zu befestigen suchte, enthalten bemerkenswerthe Beiträge zur Geschichte des römischen Primates. Der römische Bischof nimmt sich bereits heraus, in einer orientalischen Kirche, die er freilich vermittelst des vor einiger Zeit ersonnenen römischen Vicariates in Thessalonich als in engem Verbande mit Rom stehend behandelt, einen Bischof förmlich anzustellen, und den Provinzialbischöfen jede Discussion über diese Anstellung zu untersagen, obwohl nach ihrer Meinung es sich hier um eine durch die Kanones verbotene Versetzung handelte. Bei dieser Gelegenheit erhebt Bonifaz den Anspruch, dass die Urtheile des römischen Stuhles überhaupt indiscutabel seien, und erklärt, der sei kein Christ mehr, welcher sich von Rom trenne. Einen so scharfen Ausdruck hatten die römischen Prätensionen bis dahin noch nie

erhalten. Eine Annahme dieser Sätze durch die ganze Kirche wäre die Gründung des unfehlbaren Papstthums gewesen. Aber zwischen der römischen Selbstverherrlichung und der kirchlichen Tradition und öffentlichen Meinung bestand damals noch eine weite Kluft. Selbst spätere Inhaber des römischen Stuhles sahen sich durch Thatsachen genöthigt, einen gewaltigen Schritt in der bereits bis zu diesem Punkte fortgeschrittenen Entwicklung des einfachen römischen Episkopates zum unfehlbaren Papstthum wieder zurückzuthun.

Dass Bonifaz alle Vorkommnisse, welche auch die orientalische Kirche im Lichte irgend einer Abhängigkeit von Rom erscheinen lassen konnten, bei dieser Gelegenheit erwähnte, war sehr natürlich. Hierbei vermochte er aber über die Zeit des Arianismus nicht hinauszugehen. Und wie die Zuflucht der Athanasius und Petrus zu dem römischen Stuhle aufzufassen sei, haben wir früher gehört. Wie würden diese Männer gestaunt haben, hätten sie gewusst, dass noch nicht ein Jahrhundert später der römische Bischof ihrem Verhalten eine solche Deutung zu geben versuchte! Die Erwähnung der Meletius und Flavian ist nicht viel anders zu beurtheilen. Bonifaz scheint nicht mehr gewusst zu haben, dass Meletius und Anfangs auch Flavian in Rom hartnäckig verworfen, trotzdem aber im Orient als rechtmässige Bischöfe anerkannt wurden. In Sachen des Meletianischen Schisma's unterwarf sich nicht der Orient der römischen Entscheidung, sondern trat schliesslich Rom den Orientalen bei. Völlig erfunden aber war es, dass der Kaiser Theodosius von dem römischen Bischofe die Bestätigung des Nectarius von Konstantinopel erbeten habe. Die einzige bekannte Thatsache, aus welcher diese falsche Angabe entstanden sein mag, war, dass die Orientalen, zu der römischen Synode von 382 eingeladen, unter anderm Mittheilung von der Einsetzung des Nectarius machten und den Wunsch äusserten, derselbe möge auch im Occident anerkannt werden.

Noch unrichtiger ist der Commentar, welchen Bonifaz zu dem berühmten can. 6 des Nicänischen Concils gibt. Dies Concil war damals noch allgemein der Grund- und Eckstein der kirchlichen Verfassung und Disciplin. Rom und seine Gegner beriefen sich um die Wette auf seine Kanones. Rom freilich

nur, indem es den Vätern von Nicäa Gedanken und Einrichtungen unterschob, von denen sie das Gegentheil in ihren Kanones verewigt hatten, oder ihnen Kanones zuschrieb, die erst später von abendländischen Bischöfen decretirt worden waren. Jetzt hören wir zuerst, dass das Concil von Nicäa dem römischen Stuhle nichts verliehen habe, weil er Alles schon besessen, und dass es den Stühlen von Alexandrien und Antiochien den zweiten und dritten Rang nach dem apostolischen eingeräumt. Das war die erste grosse Fälschung, welche an vorhandenen kirchlichen Aktenstücken vorgenommen ward im Interesse des römischen Primates. Denn dass die Kanones von Sardica als Nicänische bezeichnet wurden, beruhte theils auf Missverständniss, theils war es von weit geringerer Bedeutung. Aber die Verwandlung der vom Concil von Nicäa vorausgesetzten und befestigten Metropolitanverfassung in die römische Monarchie, wie Bonifaz sie mit jenen wenigen Worten zu Stande brachte, war ein Ereigniss von grösster Tragweite. In Wahrheit hatte das Concil von Nicäa dem Stuhle von Alexandrien seinen weiten Metropolitanbezirk sichern wollen, und erwähnte dabei gleichzeitig die Metropolitanrechte Antiochiens, und nur vergleichsweise die von Rom. Von einem zweiten oder dritten Range war dabei gar keine Rede; noch weniger von einem Vorrange Roms. Ueber die römische Kirche wurde zu Nicäa nichts bestimmt, weil hierzu kein Bedürfniss vorlag, und die Disciplinarbestimmungen jenes fast nur aus Orientalen bestehenden Concils sich zunächst auf den Orient bezogen. Dieser Umstand wurde aber von den Römern in kluger Weise dahin gedeutet, als ob die Väter von Nicäa nicht gewagt hätten, über die Gewalt der römischen Kirche etwas festzustellen, und als ob sie von der Voraussetzung ausgegangen wären, Rom habe unbestritten von Anfang an in Folge göttlicher Einrichtung die Oberherrschaft über alle Kirchen besessen.

Bekanntlich besass man in späterer Zeit in Rom einen gefälschten Text des Nicänischen Kanons, indem demselben die Worte vorangingen: „Rom hatte *stets* den Primat.“ Diese Worte passen durchaus zu der Auseinandersetzung des Bonifaz: das Concil von Nicäa habe über Rom nichts bestimmt, weil es Alles bereits besessen, und den Kirchen von Alexandrien und

Antiochien habe es den zweiten und dritten Rang angewiesen. Es liegt darum die Vermuthung nahe, dass man damals den Nicänischen Kanon in dieser Weise ergänzte, um ihn als Waffe gegen die Orientalen gebrauchen zu können [1]). Denn hinter den Bischöfen Ostillyriens, denen gegenüber Bonifaz jenen Kanon in gefälschter Deutung citirte, stand der Bischof von Konstantinopel mit seinen Ansprüchen, als Bischof von Neurom dem römischen Bischofe an Ehre und Macht gleich zu sein. Der Nicänische Kanon erwähnte den Stuhl von Konstantinopel nicht, weil dieser damals, vor der Erhebung dieser Stadt zur neuen Hauptstadt des Reiches, nur die Bedeutung eines einfachen Bischofsstuhles besass. Mittlerweile hatten die Orientalen auf der orientalischen Generalsynode in dieser Stadt (381) festgestellt, dass in der Rangordnung der Bischöfe der von Konstantinopel dem von Rom folgen solle. Und noch einen Schritt weitergehend erklärte der Kaiser Theodosius, von den Orientalen inspirirt, um die Abhängigkeit Illyriens von Konstantinopel zu begründen, der Bischof dieser Stadt erfreue sich der Prärogative des Bischofes von Rom. Hiergegen war es gemünzt, wenn Bonifaz den Bischöfen von Konstantinopel „die höhere Gewalt" absprach und sich auf den Nicänischen Kanon berief, seinem Stuhle den selbstverständlichen, über alle kanonischen Bestimmungen erhabenen Primat, Alexandrien den zweiten, Antiochien den dritten Rang zuerkannte und die Ansprüche Konstantinopels auf diese Weise beseitigte. Von dem Standpunkte des Nicänischen Kanons aus waren diese Ansprüche allerdings nicht zu begründen, aber anderseits auch nicht durch seinen wahren Wortlaut, sondern nur durch die ihm von Bonifaz gegebene Missdeutung zu widerlegen.

Bonifaz starb am 4. September 422 [2]), und ward gemäss dem sog. Martyrologium des Hieronymus an der via Salaria, in

---

1) Die Synode von Riez (439) hatte wohl bereits den gefälschten Text (vgl. Maassen Gesch. der Quellen u. s. w. I, 23 f.), der dann bald nachher auf dem Concil von Chalcedon (451) von den römischen Legaten citirt wurde.

2) Nach der Chronik des Prosper regierte er 3 Jahre, 8 Monate, 6 Tage, was von dem Ordinationstage, 29. Dezember 418 an gerechnet, jenes Datum ergibt.

dem Cömeterium des Maximus beigesetzt. Mehre alte Inschriften preisen seine Verdienste[1]). In der einen wird ihm die Verschönerung eines Baptisteriums zugeschrieben, welche sein Nachfolger Cölestin zu Ende geführt habe. Die andere verherrlicht „Papst“ Bonifaz als einen gerechten, gütigen, beredten und frommen Bischof.

XL.

Hebung der römischen Autorität unter Cölestin durch den Kampf Cyrills von Alexandrien gegen Nestorius von Konstantinopel.

Die Wahl seines Nachfolgers Cölestin ging ohne alle Störung und Entzweiung vor sich, wie Augustinus in einem Briefe an den Neugewählten ausdrücklich bezeugt (ep. 209). Ueber das Datum seiner Ordination ist nichts überliefert. Weil seine Wahl ohne Kampf und Zwiespalt erfolgte, pflegt man den 10. September, den ersten nach dem Tode des Bonifaz einfallenden Sonntag, als den Anfang seiner Amtsführung zu betrachten[2]). Die Partei des Eulalius scheint, obwohl sie den Versuch eines Schisma's nicht mehr wagen konnte, doch noch immer existirt und sich von der Gemeinschaft, wie des Bonifazius, so auch nun des Cölestin fern gehalten zu haben. Denn auf sie zielt wohl ein Gesetz, welches die Kaiser Theodosius und Valentinian am 17. Juli 425 erliessen, des Inhaltes: Manichäer, Häretiker, Schismatiker oder Mathematiker und alle Sektirer sollten aus dem Umkreise von Rom entfernt werden. Zumal sei dieses Gesetz anzuwenden gegen die, welche sich von der Gemeinschaft des „ehrwürdigen Papstes“ fern hielten, und das Schisma unter das Volk trügen. Wenn sie binnen

1) Bei Baron. ad a. 423, 8. Eine dritte Inschrift wurde früher fälschlich auf diesen Bonifaz statt auf Bonifaz II. bezogen; vgl. de Rossi Inscript. I, 467.

2) Es ist jedenfalls nur ein Versehen, wenn in der Chronik des Prosper die Regierung Cölestins erst von 423 an datirt wird.

zwanzig Tagen nicht zurückkehrten, seien sie bis zum hundertsten Meilenstein zu exiliren[1]).

Cölestin erbte von seinen Vorgängern die unerledigten Streitfragen über die Rechtsverhältnisse des apostolischen Stuhles zu den Kirchen Afrika's und Illyriens. Gleich nach seiner Erhebung wurde er ausserdem in einen neuen Streit verwickelt, der schon unter Bonifaz zu dem ältern wegen des Presbyters Apiarius hinzugekommen war. Ein numidischer Bischof nämlich, der wegen verschiedener Vergehen von seinen Collegen, namentlich auf Betreiben des Augustinus, bestraft worden war, hatte sich klagend an Bonifaz gewandt und von diesem einen günstigen Bescheid erhalten. Im Auftrage der numidischen Bischöfe lieferte nun deren Primas Cölestin einen vollständigen Bericht, und Augustinus, der sich bezüglich der Erhebung jenes Bischofes persönlich schuldig fühlte, fügte ein ausführliches Schreiben bei, in welchem er besonders seine eigene Stellung der ganzen Angelegenheit gegenüber auseinandersetzte (ep. 209).

Zunächst beglückwünscht er den neuen Bischof von Rom wegen seiner so friedlich verlaufenen Erhebung[2]). Dann ruft er seine Hülfe an, weil er, in der Absicht seinen Nachbarn einen Dienst zu erweisen, ihnen grossen Schaden zugefügt habe. Fussala nämlich, ein Ort in seiner Diözese Hippo, sei mit dem zugehörigen Gebiete fast vollständig in den Händen der Donatisten gewesen. Als es durch seine namenlosen Anstrengungen wieder katholisch geworden, habe er es für gut befunden, dort einen eigenen Bischofssitz zu errichten, und jenes Territorium von der Diözese Hippo abzutrennen. Zum Bischofe habe er einen geeigneten Presbyter, der auch die phönizische Sprache verstanden, designirt und den Primas von Numidien kommen lassen, ihn zu

---

1) Cod. Theodos. XVI, 5, 62. Eine Reminiscenz hieran scheint sich in dem römischen Papstbuch erhalten zu haben, wo es heisst, nach dem Tode des Bonifazius habe der Klerus den Eulalius zurückberufen wollen, dieser aber habe sich geweigert, wieder als Prätendent aufzutreten.

2) Mit demselben, als er noch Diakon war, hatte Augustin schon in freundlicher Correspondenz gestanden, wie wir aus dessen ep. 192 ersehen. Er übersandte ihm diesen Brief durch den römischen Akoluth Albinus gleichzeitig mit dem später noch zu erwähnenden an den Presbyter Xystus, den Nachfolger Cölestins auf dem römischen Stuhle (ep. 191).

weihen. Da aber Alles bereit gewesen, habe jener im letzten Augenblick sich gegen die Weihe gesträubt, und, damit der betagte Primas die Reise nicht vergeblich gemacht, habe er, leider eilfertig und verhängnissvoll genug, einen jungen Mann Namens Antonius, der unter seinen Augen im Kloster aufgewachsen, aber bis dahin nur Lector gewesen, zur Weihe präsentirt. Dieser sei dann sofort Bischof geworden. Sehr bald habe man — nicht Diözesanen, sondern Fremde — ihn der gröbsten Unzucht angeklagt, aber ohne zureichende Beweise. Desswegen sei ihm so viel Mitleid zu Theil geworden, dass man die von seinen eigenen Diözesanen erhobenen Klagen wegen unerträglicher Herrschsucht, Raub und Erpressung übersehen habe. Schliesslich hätten sie sich dahin entschieden, ihn nicht abzusetzen, aber seine Gewalt zu beschränken, damit er denen nicht vorstehe, gegen die er so ungerecht gehandelt. Cölestin möge sich den eingesandten Bericht vorlegen lassen, wie jener sein Amt geführt; wie er der Gemeinschaft beraubt worden sei, bis er seinen Diözesanen Alles werde wiedererstattet haben; wie er eine Geldsumme hinterlegt, um schon gleich die Gemeinschaft wieder zu erlangen; wie er den Primas getäuscht, dass er bei dem frühern römischen Bischof Bonifaz als ganz unbescholten empfohlen worden; und das Uebrige, was der Primas alles bereits an ihn berichtet habe. Er müsse nur befürchten, dass nach diesen umfangreichen Akten ihr Urtheil über Antonius ihm eher zu milde erscheine, als zu scharf. Nun beklage sich jener, dass man ihm seinen Stuhl nicht belassen, und ihn auch nicht abgesetzt habe. Aber sein Stuhl sei ihm verblieben, und gegen einen Bischof müsse es doch auch andere, geringere Strafen geben, als die Absetzung. Es seien wiederholt solche Urtheile vom apostolischen Stuhl ausgegangen, oder von demselben bestätigt worden. Namentlich habe man in Afrika Bischöfen die Primatialwürde versagt, ohne sie des Episkopates zu berauben. „Papst“ Bonifaz habe in seinem [freisprechenden] Urtheil über Antonius gesagt: „wenn er die Sache treu dargestellt“. Jetzt vernehme Cölestin den von jenem verschwiegenen wahren Sachverhalt, und was in Afrika nach dem Empfange des Briefes des Bonifaz weiter verhandelt worden sei. Cölestin möge nun helfen. Von Antonius verlaute, er drohe mit der Regierungsgewalt und

der Militärmacht, welche demnächst das Urtheil des apostolischen Stuhles exequiren werde, und die Leute fürchteten sich jetzt als Katholiken mehr vor ihrem eigenen Bischofe, denn früher als Donatisten vor den Gesetzen der Kaiser gegen die Ketzer. Er beschwöre ihn, dass er solches nicht zulasse, bei dem Blute Christi, bei dem Andenken des h. Petrus, der die Vorsteher der christlichen Völker ermahnt habe, nicht zu herrschen über die Brüder. Er zürne den Fussalensern nicht, dass sie sich bei Cölestin beklagt, dass er ihnen einen noch so unbewährten jungen Mann als Bischof aufgedrängt habe. Cölestin möge sich ihrer annehmen, damit sie nicht die katholische Kirche hassten, weil die katholischen Bischöfe, und besonders der apostolische Stuhl sie im Stiche liessen. Er sei über diese Vorgänge so niedergeschlagen, dass er selbst von seinem bischöflichen Stuhle zurücktreten möchte, wenn er sehen sollte, wie der von ihm selbst thörichter Weise zum Bischof Erhobene die Kirche verwüste sich selbst und den Seinigen zum Verderben.

Von Neuem fand auch der Presbyter Apiarius Schutz und Aufnahme in Rom, als er, von Sicca geflohen, neue Verbrechen begangen und wiederum von einer Synode zu Carthago verurtheilt worden war. Nun hielten die Afrikaner wieder ein Plenarconcil zu Carthago, um einem solchen Vorgehen Cölestins gegenüber sich zu wehren und ihre bischöflichen Rechte zu vertheidigen. Sie schrieben dem römischen Bischofe[1]: Wie er ihnen durch den Presbyter Leo geschrieben, habe er sich über die Ankunft des Apiarius [in Rom] sehr gefreut; auch sie würden sich freuen, wenn er wirklich schuldlos wäre. Nachdem dann der Bischof Faustinus zu ihnen gekommen, hätten sie eine Synode gehalten, weil sie gedacht, wie durch Faustinus früher Apiarius als Presbyter restituirt worden sei, so solle er durch denselben jetzt von den durch die Thabracener ihm vorgeworfe-

---

1) Bei Coustant p. 1058. Die Zeit dieser Synode und also auch dieses Briefes ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Weil derselbe keinen Glückwunsch zu der Erhebung Cölestins enthält, ferner vom August 423 bis zum Juli 425 durch den Tod des Honorius der Occident von politischen Stürmen occupirt war, pflegt man den Brief frühestens in das J. 425 zu verlegen. Bei Hefele Conciliengesch. II, 137 ist das J. 424 angesetzt.

nen Vergehen freigesprochen werden. Aber diese seien so ungeheuer, dass Faustinus selbst seine Rolle als Vertheidiger statt als Richter des Apiarius nicht durchführen könne. Zunächst habe Faustin in beleidigender Weise sich der ganzen Synode widersetzt, vorgeblich die Privilegien der römischen Kirche zu vertheidigen, und zu verlangen, dass Apiarius, der auf Grund einer angeblichen Appellation von Cölestin in die Gemeinschaft aufgenommen worden, auch in Afrika wieder restituirt werde. Die Lectüre der Akten werde ihn davon überzeugen, dass dies nicht zulässig gewesen sei. Nach dreitägiger Untersuchung habe Gott den Verzögerungen des Faustin und den Winkelzügen des Apiarius ein Ende gemacht. Endlich habe nämlich Letzterer alle seine greuelhaften Verbrechen eingestanden. Sie bäten darum Cölestin, er möge in Zukunft so leicht nicht mehr die aus Afrika zu ihm Kommenden annehmen und die von ihnen Excommunicirten nicht zur Gemeinschaft zulassen; denn so bestimme es auch das Concil von Nicäa. Wenn nämlich hier von den niedern Klerikern und den Laien die Rede sei, so gelte um so mehr von den Bischöfen, dass, wenn sie in ihrer Provinz ausgeschlossen worden, sie nicht voreilig oder ungehöriger Weise von ihm restituirt würden. Auch die Appellationen der Presbyter und der niedern Kleriker möge er abweisen, weil die Väter diese Beschränkung der afrikanischen Kirche nicht auferlegt, und die Nicänischen Decrete die niedern Kleriker wie die Bischöfe ihren Metropoliten überlassen hätten. In kluger und gerechter Weise hätten jene erkannt, dass alle Angelegenheiten an den Orten, wo sie sich entwickelt, geschlichtet werden müssten, und dass jeder Untersuchung die Gnade des h. Geistes beistehen werde, zumal da Jeder von dem ersten Gerichte an die Concilien seiner Provinz oder sogar an das Plenarconcil [des ganzen Landes] appelliren könne. Niemand werde doch glauben, Gott könne irgend Einem die Gerechtigkeit bei der Prüfung eingeben (inspirare) und einer sehr grossen Zahl zum Concil versammelter Bischöfe verweigern. Oder wie könne ein Urtheil jenseits des Meeres gültig sein, bei welchem nothwendige Zeugen wegen verschiedener Hindernisse nicht hätten zugezogen werden können? Dass Gesandte von dem römischen Bischofe herübergeschickt werden sollten, fänden sie in keinen

Synodalbestimmungen. Worauf die Römer sich früher durch die Gesandtschaft Faustins als auf Bestimmungen von Nicäa berufen, das hätten sie in den authentischen Exemplaren, welche sie durch den Presbyter Innocenz und den Subdiakon Marcellus bei dem Mitbischofe Cyrill von Alexandrien und dem Bischofe Atticus von Konstantinopel hätten holen und auch dem römischen Bischofe Bonifaz überbringen lassen [1]), nicht gefunden. Auch möge Cölestin keinem Bittsteller mehr Kleriker zur Execution der römischen Urtheile schicken, damit nicht weltlicher Stolz in die Kirche Christi eingeführt werde, welche das Licht der Einfachheit und Demuth zu verbreiten habe. Der beklagenswerthe Apiarius sei nun wegen seiner Verbrechen aus der Kirche Christi entfernt; die Afrikaner erwarteten von der Rechtlichkeit und Mässigung Cölestins, dass er sie in Zukunft mit Faustin verschonen werde. „Möge Gott, heisst es am Schlusse, Ew. Heiligkeit noch lange, betend für uns, erhalten, Herr Bruder.“

Diese Auslassung des ganzen afrikanischen Episkopates, an welcher also auch Augustinus wieder betheiligt war, klingt noch schärfer als jene, mit welcher die Afrikaner die Gesandtschaft des Bonifaz zurückgewiesen hatten. Ohne Zweifel weil Apiarius einerseits sich immer mehr blossgestellt, und die Urtheile der afrikanischen Synoden gegen ihn auch materiell durchaus gerechtfertigt erschienen, anderseits aber weil man jetzt im Besitze des authentischen Textes der Nicänischen Kanones sich befand und von einer festen Grundlage aus den Ansprüchen des römischen Stuhles Widerstand leisten konnte. Darum fordern die afrikanischen Bischöfe auch als ihr gutes, wohlbegründetes Recht, dass alle ihre Streitsachen endgültig vor ihren Synoden, im eigenen Lande, und nicht in Rom entschieden würden. Die Kanones von Sardica waren ihnen unbekannt. Da die Bestimmungen dieses Concils in dem ächten Nicänischen Texte sich nicht fanden, wurden sie von den Afrikanern als apokryph und ungültig behandelt. Darum wollen sie auch nicht einmal davon etwas wissen, was zu Sardica allerdings festgestellt wor-

---

1) Bereits am 26. November 419 waren dieselben nach Rom abgegangen. Dass Atticus von Konstantinopel direkt an Bonifaz geschrieben, beruht auf einem Missverständniss. Vgl. Hefele Conciliengesch. II, 135.

den war, dass der römische Bischof Presbyter in eine Provinz abordnen konnte, die dann in der Appellinstanz mit den dortigen Bischöfen judicirten.

So wenig wurde also selbst im Abendlande, und von Männern wie Augustinus, die monarchische Oberherrschaft Roms anerkannt, trotzdem die römischen Bischöfe seit Siricius unaufhörlich, der eine pomphafter als der andere, die vorgeblich vom h. Petrus schon geübten Prärogativen ihres Stuhles der Welt zu verkünden nicht ermüdeten. So standen die Anfänge der Papstmacht der noch lange nicht verdrängten alten Episkopalverfassung kämpfend und drohend, aber einstweilen noch nicht siegend gegenüber. Man entnimmt aber hieraus, wie unrichtig es ist, aus den noch so energischen Ansprüchen oder selbstbewussten Aeusserungen des römischen Stuhles auf wirkliche und zu Recht bestehende Zustände schliessen zu wollen. Während Bonifaz selbst den Orientalen gegenüber die Unantastbarkeit römischer Entscheidungen behauptet hatte, erklären die Afrikaner „dem h. Vater Cölestin in's Angesicht hinein", Niemand werde doch glauben, dass Gott Einem die Inspiration zu Theil werden lasse, die er einem ganzen Concil von Bischöfen verweigere.

Wohl bald nach dem Antritte seines Amtes sah Cölestin sich auch veranlasst, an Perigenes von Korinth und die übrigen Bischöfe der Provinz Illyrien zu schreiben, theils um dieser Provinz gegenüber in die Fusstapfen seiner Vorgänger zu treten, theils im Interesse eines Bischofes aus der Provinz Dyrrhacene. Unter allen Geschäften, beginnt Cölestin[1]), die aus sämmtlichen Kirchen an ihn gebracht würden, seien die ihrigen ihm die wichtigsten. Besonders habe ihm jetzt die Angelegenheit aus Dyrrhacene am Herzen gelegen, wo sein Mitbischof Felix, wenn er sich dessen nicht angenommen hätte, würde unterdrückt worden sein. Uebrigens sei es nicht neu, dass der Kirche von Thessalonich die Oberaufsicht über das dortige Gebiet anvertraut werde. Ihm selbst habe Christus in der Person des obersten Apostels, der die Himmelsschlüssel erhalten, die Sorge für Alle übertragen. Wichtige Angelegenheiten

1) Bei Coustant p. 1063.

kämen von dort wegen der weiten Entfernung nicht bis zu seiner Kenntniss, oder nur in entstellter Form. Seinen bewährten Mitbischof Rufus habe er darum mit der Erledigung der dortigen Angelegenheiten betraut, so zwar, dass er als sein Stellvertreter daselbst zu fungiren habe. Ohne dessen Genehmigung dürfe kein Bischof ordinirt, keine Synode versammelt werden, und alle Berichte seien durch ihn nach Rom zu schicken. Zuwiderhandelnde würden excommunicirt werden.

Bemerkenswerth ist an diesem Schreiben bloss, dass das römische Vicariat von Thessalonich jetzt bereits so fest gegründet war, dass man die wirkliche Entstehung desselben verleugnen und einen ganz unwahren Grund für dasselbe aufstellen konnte. Der Grund sollte nun die weite Entfernung jener Länder von Rom sein, — während andere Länder noch entfernter lagen, und sonst nirgendwo ein römisches Vicariat bestand.

Ein längeres disciplinäres Decret erliess Cölestin am 26. Juli 428 an die Provinzen von Vienne und Narbonne[1]). Zunächst ermahnt er die Bischöfe, nicht Sitten und Trachten des Mönchsstandes als Geistliche beizubehalten. Wenn sie für das Tragen des Mantels und die Umgürtung der Lenden sich auf die h. Schrift berufen wollten, so könnten sie auch brennende Lampen und einen Stab in die Hand nehmen. Solche Dinge seien allegorisch zu deuten. Die von der Welt abgeschiedenen Mönche möchten solche Sitten haben, mehr der Gewohnheit als der Vernunft folgend. Aber wesshalb man denn auf einmal in den Kirchen Galliens eine so neue Gewohnheit aufbringen wolle? Vom Volke solle sich die Geistlichkeit durch Bildung, Umgang, Reinheit der Gesinnung, nicht durch das Gewand unterscheiden. Die Ordnung der Väter solle man nicht verlassen, um einfältigem Aberglauben zu dienen. Man solle die Gläubigen nicht auf diese Weise irreführen; sie lieber belehren, als zum Narren halten und ihnen durch Aeusserlichkeiten imponiren wollen.

Zu seinem Schrecken höre er weiter, dass man oft Sterbenden die Busse (d. h. die Absolution) verweigere. Das heisse geradezu die Seele tödten. Dass nicht unter allen Umständen

---

1) Bei Coustant p. 1066.

eine lange Busszeit erforderlich sei, beweise das Beispiel des reumüthigen Schächers am Kreuze.

Es verstosse gegen alle Vorschriften der Väter, dass Laien sofort zu Bischöfen ordinirt würden. Aber nun ordinire man sogar solche Laien, deren Verbrechen weit und breit bekannt seien. Nach einem aus dem Orient an ihn gelangten Berichte sei Daniel von jedem Frauenkloster, welches unter ihm gestanden, sehr vieler Verbrechen beschuldigt worden. Durch den Subdiakon Fortunatus habe er (Cölestin) an den Bischof von Arles geschrieben, dass jener sich stellen solle. Aber in derselben Zeit, in welcher er (Cölestin) ihn vor seinen Richterstuhl gefordert, sei derselbe ungeachtet der ihm nachgesagten, an den Nonnen verübten Inceste zum Bischof geweiht worden. Eher habe der Ordinirende durch solche Ordination die eigene Würde verloren, als dass der Ordinirte sie bekleide. Derselbe sei jenem Verbrecher beizugesellen. Da die meisten von ihnen durch längern Verkehr mit ihm (Cölestin) die Satzungen des apostolischen Stuhles kennten, möchten sie für die Wiederherstellung der richtigen Disciplin sorgen.

Zunächst solle jede Provinz ihren eigenen Metropoliten haben, wie schon sein Vorgänger (Bonifaz) an den Bischof von Narbonne geschrieben, und Niemand sich Eingriffe in das Gebiet eines Andern erlauben.

Den um ihre Kirchen verdienten Klerikern solle kein Fremder und Unbekannter bei der Besetzung des bischöflichen Stuhles vorgezogen werden; damit es nicht scheine, als existire jetzt ein neues Collegium, aus welchem man die Bischöfe nehme. Wider Willen solle keiner Kirche ein Bischof aufgedrängt werden. Zustimmung und Wunsch des Volkes, des Klerus und der andern Bischöfe seien erforderlich. Erst dann solle ein Fremder zum Bischofe einer Kirche ordinirt werden, wenn man, was aber wohl nicht vorkomme, in ihr selbst keinen Würdigen finde. Widrigenfalls hätten die Geistlichen das Recht, sich zu widersetzen, und sollten sie sich nicht scheuen, diejenigen zurückzuweisen, die man ihnen verkehrter Weise aufdrängen wolle.

Kein Laie, kein zweimal Verheiratheter, Keiner, der eine Wittwe geheirathet, dürfe (zum Bischof) ordinirt werden; wenn es geschehen, sei er zu entfernen. Die Mönche sollten sich nicht

selbst überheben; die Bischöfe hätten der bischöflichen Sitte zu folgen.

Daniel habe sich erst seinem Gerichte zu stellen und sei vorläufig von dem Bischofscollegium in Gallien ausgeschlossen.

Die Untersuchung gegen den Bischof von Marseille, der über die Ermordung seines „Bruders“ (wohl Patroclus von Arles) sich so gefreut, dass er mit dem Mörder Gemeinschaft gepflogen, übertrage er den Bischöfen Galliens.

Die Gallischen Mönche scheinen nach dieser Decretale sich bei Cölestin keines besondern Wohlwollens erfreut zu haben. Namentlich will er nicht, dass sie sich auf die bischöflichen Stühle drängen. Denn wenn er dagegen eifert, dass Laien, Fremde wie aus einem Collegium von Bischofscandidaten den einheimischen verdienten Geistlichen vorgezogen würden, so meint er damit, dass gegen das kirchliche und naturgemässe Herkommen Mönche auf die bischöflichen Stühle gesetzt würden. Berühmte Beispiele, wie das des Martin von Tours († gegen 400), mochten in dem mit Klöstern reich versehenen Gallien allerdings zu dem Missbrauch Anlass bieten, dass unbekannte Mönche, wegen ihres Standes höher geschätzt als verdiente Geistliche, allzu oft und allzu gern die Bischofsstühle bestiegen, und dann durch die auffallende Mönchstracht sowie durch sonstige den abergläubischen Neigungen des Volkes entsprechende Aeusserlichkeiten mehr als durch Fähigkeiten zu imponiren suchten. Es ist eine der anerkennenswerthesten, leider später aufgegebenen Bemühungen des römischen Stuhles gewesen, gegen das übermächtige Vordringen des Mönchthums die alte kirchliche Ordnung und das Ansehen des Weltklerus zu vertheidigen.

Auch darin stellt sich Cölestin auf den Standpunkt der überlieferten Disciplin, dass er mit seinem unmittelbaren Vorgänger Bonifaz in Gallien die Metropolitanverfassung wiederhergestellt wissen will, welche von dem Bischofe von Arles im Bunde mit Zosimus zerstört worden war. Welche Früchte diese böse That getragen, zeigte sich jetzt, da Patroclus von Arles ermordet ward, und sein eifrigster Nebenbuhler, der Bischof von Marseille mit dem Mörder gemeinsame Sache machte.

Am 21. Juli 429 erliess Cölestin eine Decretale an die Bischöfe Apuliens und Calabriens, welche zu seinem Metropoli-

tansprengel gehörten[1]). Nach einer allgemeinen Ermahnung, die Norm der Decretalen zu beobachten, tadelt er sie, dass sie von ihm die Weihe von Laien, welche in weltlichen Diensten gestanden, zu Bischöfen verlangten. Er ermahnt sie sogar, keinen solchen überhaupt in den Klerus aufzunehmen.

Noch im J. 429 ging mit Zustimmung Cölestins auf Anregung des Diakon Palladius, den Cölestin später als ersten Bischof nach Irland schickte, der Bischof Germanus von Auxerre nach Britannien, um die Briten wieder zum katholischen Glauben zu bekehren, welche der Pelagianer Agricola abtrünnig gemacht hatte. Derselbe war hierzu mit dem Bischofe Lupus von Troyes von dem gallischen Episkopate auf einer Synode erwählt worden, und glaubte wahrscheinlich, mit grösserm Erfolge in Britannien wirken zu können, wenn er auch im Auftrage des römischen Bischofes dort erschien[2]).

Seit dem J. 429 wurde Cölestin auch in den grossen Streit hineingezogen, der durch den Kampf zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Schule, zwischen Nestorius von Konstantinopel und Cyrill von Alexandrien im Orient ausgebrochen war. Es handelte sich dabei bekanntlich um die Frage, wie das Verhältniss der beiden Naturen in Christus zu einander zu denken sei. Die antiochenische Schule betonte die Zweiheit der Naturen; die alexandrinische die untrennbare Vereinigung derselben. Jene warf dieser eine Verkümmerung wie der Menschheit so auch der Gottheit in Christus vor; und diese wiederum beschuldigte jene einer Verleugnung der eigentlichen Incarnation des Logos und der darauf gegründeten Erlösung. Beide Lehren enthielten richtige Momente, und in beiden lagen die Keime zu einer Einseitigkeit, welche nach den entgegengesetzten Richtungen hin die Christologie und Erlösungslehre zu zerstören drohten. Weder von Antiochien noch von Alexandrien

1) Bei Coustant p. 1072.

2) Prosp. Chron. ad a. 433. 435. Hier wird nur berichtet, Cölestin habe ihn „vice sua" nach Britannien geschickt, während der Biograph des Germanus, der gall. Priester Constantius I, 19 das Mandat von dem gall. Episkopate ausgehen lässt, an den sich auch die Orthodoxen in Britannien um Hülfe gewandt hatten.

aus wurde darum der nun entbrennende Kampf zum Stillstand gebracht, obgleich letzteres in der Person des Cyrill vorläufig siegte, sondern erst zwanzig Jahre später auf dem Concil von Chalcedon durch den römischen Bischof Leo I. Unter Cölestin stand der Bischof von Alexandrien im Vordergrunde des Treffens, von der römischen Autorität geschützt und secundirt, und darum die antiochenische Einseitigkeit in der Person des Bischofes von Konstantinopel erfolgreich bekämpfend.

Nestorius war es, der sich zuerst (429) an Cölestin wandte. Sein erster Brief[1]) beginnt mit der Erwähnung, dass die (pelagianischen) Bischöfe Julian, Florus, Orontius und Fabius im Orient, bei dem Kaiser Theodosius sich als orthodox und wegen ihrer Orthodoxie verfolgt dargestellt hätten. Cölestin möge nähere Mittheilungen über jene Bischöfe machen, damit die Orientalen einmüthig Stellung gegen sie nehmen könnten. Dann fährt er fort, bei ihnen im Orient komme jetzt eine Irrlehre auf, welche sehr nahe verwandt mit der des Apollinaris und des Arius sei. Die Vereinigung des Herrn mit der Menschheit fassten die Irrlehrer als eine Vermischung der beiden Naturen mit einander[2]). Einige aus Unkenntniss, Andere als wirkliche Häretiker lästerten das mit dem Vater gleichwesentliche Wort, als ob es seinen Ursprung aus der Christusgebärerin genommen, mit seinem Tempel [d. h. dem Leibe] aufgebaut und beerdigt worden sei. Nach der Auferstehung, lehrten sie, sei das Fleisch nicht Fleisch geblieben, sondern in die Natur der Gottheit übergegangen. Die Gottheit des Eingeborenen liessen sie mit seinem Fleische entstehen und sterben; das Fleisch aber in die Gottheit übergehen, wie sie mit dem blasphemischen Ausdrucke „Vergöttlichung" bekundeten. Das heisse beide Naturen zerstören. Von der Christusgebärerin redeten sie darum als einer Gottesgebärerin, während die Väter von Nicäa nichts Anderes gelehrt hätten, als dass Christus Fleisch geworden sei aus dem h. Geist und Maria der Jungfrau. Auch die h. Schriften nennten allenthalben Maria Mutter Christi, aber nicht Mutter

1) Bei Mansi IV, 1021.

2) Dominicam in homine unionem ad cuiusdam contemperationis confusionem passim commiscent.

des Wortes Gottes. Durch seine grossen Bemühungen und Kämpfe seien Viele von dieser Irrlehre bekehrt worden. Weil die Geburt immer gleichwesentlich sei mit dem Gebärenden, sei die Menschheit in Christus eine Schöpfung der mit Gott verbundenen menschlichen Natur aus der Jungfrau durch den h. Geist[1]). Wenn aber Jemand Maria Gottesgebärerin nenne, weil sie eine mit dem Worte Gottes verbundene menschliche Natur geboren habe, so sei das eine unpassende Benennung. Denn eine wahre Mutter müsse dasselbe Wesen haben wie das von ihr Geborene. Man könne dieselbe aber noch ertragen, insoweit der untrennbare Leib des Wortes Gottes aus ihr sei, nicht aber als ob sie die Mutter des Wortes Gottes sei; denn Niemand gebäre einen, der älter sei, als er selbst.

Cölestin muss dieses Schreiben so wenig wie andere ähnlichen Inhaltes beantwortet haben. Vermuthlich gefiel ihm der freie, „brüderliche" Ton nicht, in welchem der Bischof von Konstantinopel an ihn schrieb, den er nur demüthig an den Stufen des apostolischen Stuhles, aber nicht als Bruder und Collegen sich ebenbürtig gegenüber sehen mochte. Denn dass er Nestorius nur darum nicht geantwortet, wie er später an diesen schrieb, weil seine Briefe erst hätten übersetzt werden müssen, ist doch völlig unglaublich.

Wiederholt, schreibt darum Nestorius von Neuem an ihn[2]), habe er wegen jener pelagianischen Bischöfe vergeblich bei ihm angefragt. Die Orientalen seien sehr in Verlegenheit und wüssten nicht, ob sie jene als Häretiker oder als Bischöfe zu behandeln hätten. Ausserdem hätten sie die grössten Kämpfe mit denen zu bestehen, welche die gottlosen Lehren des Apollinaris und Arius erneuerten. Die Gottheit und Menschheit in Christus mit einander vermischend, schrieben sie die Leiden des Körpers seiner Gottheit zu, sowie die göttliche Unveränderlichkeit seinem Körper, und beide Naturen, welche vermöge der

---

1) Quia propria est parienti (al. et pariunt) homousios nativitas, cui vivere commissa est, illa in homine unio creatura (al. creaturae; al. visio creatura) est humanitatis dominicae Deo coniunctae ex virgine per Spiritum.

2) Bei Mansi IV, 1023.

höchsten und unvermischten Verbindung in der Einen Person des Eingeborenen angebetet würden, vermischten sie mit einander. Diese Blinden beachteten die Lehre der Väter nicht: „Wir glauben an den Einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, der Fleisch geworden aus dem h. Geist und Maria der Jungfrau.“ Christus, welcher Name beide Naturen bezeichne, sei der Gottheit des Vaters gleichwesentlich; seine Menschheit aber sei später geboren worden aus der h. Jungfrau, welche wegen ihrer Verbindung mit der göttlichen Natur mit verehrt werde.

Bald nachher wandte sich auch Cyrill von Alexandrien, der hervorragendste Gegner des Nestorius, nachdem er mit demselben einige Streitschriften gewechselt, an den römischen Bischof. Lieber möchte er schweigen, so schreibt er[1]), wenn es nicht zu Folge langer kirchlicher Gewohnheit nöthig wäre, ihm über Alles, namentlich was den Glauben angehe, zu berichten. Um sich nicht zu überstürzen, habe er lange mit seinen Mittheilungen über den gegenwärtigen Bischof von Konstantinopel zurückgehalten. Aber das Elend, welches der Teufel gestiftet, habe jetzt einen Höhepunkt erreicht, dass er nicht länger schweigen könne. Der genannte Bischof habe seit seiner Ordination das Volk, welches aus allen Gegenden in Konstantinopel zusammenströme, statt zum Guten ermahnt, immerfort durch Homilien, welche er (Cyrill) hier beifüge, von der überlieferten apostolischen Lehre abzubringen versucht. Er habe vorgehabt, durch eine Synode den Anhängern dieser neuen Lehre die Gemeinschaft zu kündigen; statt dessen aber den Nestorius brieflich, allerdings erfolglos ermahnt. Derselbe habe ihm dafür nur nachgestellt. Während Nestorius zu Konstantinopel auf dem bischöflichen Stuhle gesessen, habe ein Bischof Dorotheus, ein wahres Lästermaul, in der Kirche laut gerufen: „Wer Maria Gottesgebärerin nennt, sei verflucht.“ Da habe das Volk ein grosses Geschrei erhoben und sei fortgelaufen. Wenige leichtfertige Schmeichler ausgenommen, bleibe es auch noch von der Communion zurück, weil es mit jenen keine Gemeinschaft haben wolle. Desgleichen die Mönche mit den Archimandriten und

---

1) Bei Mansi IV, 1011.

viele Senatoren. Als die Homilien des Nestorius in Aegypten Disput unter den Mönchen hervorgerufen, habe er (Cyrill) an diese einen Brief gerichtet, sie im wahren Glauben zu stärken. Abschriften davon seien in Konstantinopel mit Dank aufgenommen worden. Nestorius sei dadurch um so feindlicher gegen ihn gestimmt, und auch sein (des Cyrills) neuer Brief an ihn habe nichts gefruchtet. Alle Bischöfe des Orientes, namentlich die Macedonischen, beklagten die Verirrung des Nestorius. Dieser aber glaube allein im Recht zu sein, während alle Bischöfe und Gläubige der Welt Christus für Gott und darum seine Mutter für die Gottesgebärerin erklärten. Aber er sei hochmüthig und glaube durch die Macht seines Stuhles bewirken zu können, dass alle Bischöfe seiner Lehre zustimmen müssten. Die Gemeinschaft mit Nestorius wolle er nun nicht eher aufheben, bis er mit ihm (Cölestin) sich darüber verständigt habe. Er möge ihm darum schreiben, was er meine, ob man jetzt die Gemeinschaft mit Nestorius brechen oder noch fortführen solle. Seine Sentenz müsse dann auch den Macedonischen und allen orientalischen Bischöfen mitgetheilt werden. So viel an ihm liege, habe Nestorius die Lehre der Väter von der Gottesmutter verdammt. Was er selbst nicht gern gethan, habe er damals durch Dorotheus ausgeführt, mit welchem er auch unmittelbar nachher, von dem bischöflichen Stuhle herabsteigend, die h. Geheimnisse gefeiert und communicirt habe. Durch Possidonius übersende er ihm (Cölestin) eine kurze Denkschrift über die vorliegende Frage und die von ihm in der Sache geschriebenen Briefe.

Der Inhalt jener Denkschrift ist folgender[1]): Nestorius lehre, das Wort Gottes habe, erkennend, dass der aus Maria Geborene heilig und gross sein werde, ihn desshalb auserwählt, gemacht, dass er ohne männlichen Samen aus der Jungfrau geboren werde, ihm seine eigenen Namen übertragen und ihn endlich von den Todten auferweckt. Das Wort Gottes werde darum nur fleischgeworden genannt, weil es stets mit jenem h. Menschen gewesen sei. Wie mit den Propheten, so sei es, nur in engerer Verbindung, auch mit ihm gewesen. Statt „Vereinigung“ gebrauche er desshalb immer das Wort „Verbindung“

1) Bei Mansi IV, 547.

Die Namen „Gott“ und „Herr“ kämen darum ihm gemäss Christus auch nicht im eigentlichen Sinne zu, sondern nur aus Gnade, in übertragener Weise. Nicht der Sohn Gottes sei gestorben und auferstanden, sondern dies alles gelte nur von dem Menschen. Die kirchliche Lehre dagegen sei, das Wort Gottes habe Fleisch und eine vernünftige Seele mit sich vereint und habe im Fleische gelitten. Was von seinem Leibe gelte, gelte von ihm, obgleich es selbst seiner Natur nach leidensunfähig sei. Jener schreibe dies alles dem Menschen zu und nenne auch den in der h. Eucharistie daliegenden Leib den eines Menschen, während das Fleisch des Wortes Leben spendend sei eben als Fleisch und Blut des Wortes. Nestorius habe den Cölestius veranlasst, gegen den Presbyter Philippus [der wiederholt bei der Besetzung des Stuhles von Konstantinopel genannt worden war] seine Lehre zu vertheidigen. Philippus habe Cölestius [wegen der Gnadenlehre] der Häresie bezüchtigt, und dieser jenen nun einen Manichäer genannt. Nestorius habe ihn dann vor ein Concil citirt, aber, da Cölestius ausgeblieben sei, nichts machen können. Schliesslich habe er ihn abgesetzt, weil er in seinem Hause Messe gehalten, obwohl alle Priester erklärt hätten, sie thäten dasselbe im Falle der Noth.

Man sieht sofort, dass Cyrill hier die Lehre des Nestorius ganz anders darstellt, als dieser selbst. Wie dieser ihm eine Vermischung beider Naturen, also in weiterer Consequenz eine Verleugnung derselben, Appollinarismus und Arianismus, zum Vorwurfe machte, so zog jener diesem die Folgerung aus seiner Betonung der Zweiheit, er lehre nur eine äussere Verbindung des Menschen Christus mit dem göttlichen Logos, ähnlich der, und nur quantitativ von ihr verschieden, welche in allen mit Gott besonders verbundenen Menschen zur Erscheinung komme. Bedenklich für Nestorius bei diesem Widerstreite der Auffassungen war die Bekämpfung des Ausdruckes „Gottesgebärerin“ Denn, wie richtig seine Bemerkung auch sein mochte, dass Gott im eigentlichen Sinne keine Mutter haben könne, so war derselbe doch für den Gedanken, dass Maria als Mutter dessen, der die beiden Naturen in sich vereinigte, Gottesmutter zu nennen sei, damals schon so gewöhnlich, dass Nestorius in dieser Hinsicht als Neuerer erschien.

Hierdurch musste Cölestin von Rom leicht veranlasst werden, wider Nestorius Partei zu ergreifen, wenn auch bei den so verschiedenartigen Darstellungen der beiderseitigen Lehren über eine so verwickelte und schwierige Frage es ihm sonst schwer geworden wäre, sich für die eine oder die andere Schule zu erklären. Die Entscheidung wurde ihm ausserdem dadurch noch erleichtert, dass Nestorius als Bischof von Konstantinopel sein geborener Nebenbuhler, „brüderliche Verhandlungen" mit ihm hatte führen wollen, ohne etwas von demüthiger Unterwerfung verlauten zu lassen; Cyrill von Alexandrien dagegen eine römischen Ohren angenehmer klingende Sprache führte. Er ersuchte Cölestin, sein Urtheil darüber abzugeben, ob man mit Nestorius ferner noch Gemeinschaft pflegen solle oder nicht, und dieses Urtheil den orientalischen Bischöfen zur Kenntniss zu bringen.

Dass Cyrill darauf ausging, den römischen Bischof für sich einzunehmen, ersieht man aus einzelnen kleinern Zügen. Die Macedonischen Bischöfe zeichnet er besonders als Gegner des Nestorius aus. Es waren bekanntlich jene, um deren Unterordnung die Bischöfe von Rom und Konstantinopel mit einander gekämpft hatten, bis jener der Sieger geblieben war. Dass diese eine schärfere dogmatische Stellung eingenommen haben sollten, als die übrigen Orientalen, lässt sich nicht denken. Wurden sie aber als eifrige Gegner des Bischofes von Konstantinopel dem römischen Bischofe bezeichnet, so musste dies ein Motiv mehr für ihn sein, auf die Seite des Cyrill zu treten. Desgleichen war die Erwähnung, dass Nestorius sich des Cölestius bedient habe, um gegen seinen Nebenbuhler Philippus zu kämpfen, darauf berechnet, Nestorius in Gesellschaft eines von Rom verurtheilten Ketzers erscheinen zu lassen. Endlich aber konnte Cyrill durch nichts so sehr den Zorn des Cölestin herausfordern, als durch die Bemerkung, Nestorius wolle durch die Macht seines Stuhles alle Bischöfe zwingen, seiner Lehre beizutreten. Durch diese Bemerkung verrieth er zugleich, wesshalb er selbst gerade dem Nestorius so aufsässig war. Hatte der Stuhl von Alexandrien vor der Erhebung von Byzanz zur Hauptstadt des Reiches unbestritten als der erste Stuhl des Orientes gegolten, so war er nach der Auffassung der orientalischen Kirche jetzt aus dieser Stellung verdrängt. „Die Macht

des Stuhles von Konstantinopel“ war ihm ein Dorn im Auge. In Rom aber musste jene Verdächtigung wirken, wie wenn Jemand zum Kampfe gegen den Erbfeind aufgerufen hätte pro aris et focis.

Cölestin, der die wiederholten Schreiben des Nestorius unbeantwortet gelassen, versammelte nach Empfang des Briefes Cyrills eine römische Synode, um sich für dessen Lehre zu entscheiden. Noch ist ein Fragment der Ansprache vorhanden, welche er auf dieser Synode hielt[1]). Er erinnert in demselben zu Gunsten der Lehre Cyrills an Ambrosius, Hilarius und Damasus. Ersterer habe zu Weihnachten das Volk singen lassen: „Komm Erlöser der Völker, zeige die Geburt der Jungfrau, solche Geburt ziemt sich für Gott.“ Hier heisse es nicht „für einen Menschen“ Cyrill habe also Recht, wenn er Maria Gottesgebärerin nenne. Hilarius aber schreibe an Constantius: „Der menschgewordene Sohn Gottes ist Gott;“ und später umgekehrt: „Gott ist Menschensohn geworden (der Mensch ist nämlich vergöttlicht worden, Gott aber nicht vermenschlicht), und der Menschensohn ist Sohn Gottes geworden. Denn die Grösse des Herrn überragte die Niedrigkeit der Knechtsgestalt, so dass diese, welche er annahm, aufhörte knechtisch zu sein eben wegen des Herrn, der sie annahm. Denn wenn die, welche von Natur nicht Söhne Gottes sind, durch ihn zu Söhnen Gottes werden, um wie viel mehr hat der, welcher von Natur Sohn Gottes ist, den, mit welchem er seinem Willen gemäss im Schosse der Jungfrau empfangen und geboren wurde, so zu Gott erhoben (sublimavit in Deum), dass in seinem Namen alle Kniee sich beugen u. s. w.“ Desgleichen habe sein Vorgänger Damasus an Paulin von Antiochien geschrieben: „Wir verfluchen die, welche zwei Söhne Gottes annehmen, einen, der aus dem Vater von Ewigkeit her geboren wurde, und einen zweiten, der durch Annahme des Fleisches aus der Jungfrau geboren wurde.“ Und wieder: „Wir verfluchen die, welche zwei Söhne im Erlöser bekennen, einen vor der Menschwerdung, und einen andern nach der Annahme des Fleisches aus der Jungfrau, und nicht beken-

1) Bei Coustant p. 1097.

nen, dass derselbe Sohn Gottes vorher und nachher eben Christus, der Herr, der Sohn Gottes sei, der aus der Jungfrau geboren wurde."

Das Ergebniss jener römischen Synode waren vier, vom 11. August 430 datirte Briefe Cölestins an Cyrill von Alexandrien, an mehre orientalische Bischöfe, an Nestorius und an den Klerus von Konstantinopel. Mit Schmerz und Freude, schreibt er Ersterem [1]), habe ihn sein durch den Diakon Possidonius überbrachter Brief erfüllt, mit Schmerz wegen der Lehre des Nestorius, mit Freude, weil er das Gegenmittel in dem Briefe Sr. Heiligkeit (Cyrills) bereits gefunden. Obwohl alle seine Vorgänger auf dem Stuhle von Alexandrien Vertheidiger der Orthodoxie gewesen, so würden sie [also auch Athanasius!] doch von ihm (Cyrill) darin übertroffen. Er habe seinen Auseinandersetzungen nichts mehr hinzuzufügen. Wenn Nestorius bei seinem Irrthum verharre, sei er aus der Gemeinschaft auszuschliessen. Kraft der Autorität des römischen Stuhles und an seiner Statt solle er darum Nestorius anhalten, binnen zehn Tagen zu widerrufen, und die Lehre der römischen, der alexandrinischen und aller übrigen Kirchen zu bekennen, widrigenfalls Cyrill, die Sorge für die Kirche von Konstantinopel übernehmend, ihn zu excommuniciren habe. Dieses habe er auch den Mitbischöfen Johannes, Rufus, Juvenal und Flavian geschrieben, damit seine oder vielmehr Christi göttliche Sentenz bekannt werde.

Dieser an die genannten orientalischen Bischöfe gerichtete Brief [2]) beginnt mit dem Gedanken, jede Irrlehre sei schon sehr zu beklagen, am meisten aber wenn sie von einem Bischofe ausgehe, und das noch in der bedeutendsten Stadt, in welcher, weil dort der Kaiser residire, die ganze Welt zusammenströme. Cölestin theilt dann mit, dass er auf Ausschluss des Nestorius erkannt habe, wenn dieser nicht widerrufen wolle.

An Nestorius aber richtete er ein ausführliches Schreiben [3]). Nach der Verurtheilung des Pelagius und Cölestius durch das gemeinsame Urtheil des Orientes wie des Occidentes, sagt er,

1) Bei Coustant p. 1101.
2) Bei Coustant p. 1107.
3) Bei Coustant p. 1113.

habe die Kirche von Irrlehren Ruhe gehabt. Endlich habe Atticus [von Konstantinopel], auch darin wahrhaft der Nachfolger des Chrysostomus, die pelagianische Lehre gänzlich vernichtet. Nach dessen Tode sei er besorgt gewesen, ob auf jenem Stuhle die Orthodoxie dieselbe Vertretung finde. Aber Sisinius sei ein würdiger Nachfolger gewesen, und auch bei seiner (des Nestorius) Versetzung von Antiochien nach Konstantinopel sei ihm allerseits das beste Zeugniss gegeben worden. Auf seine Briefe habe er ihm nicht antworten können, weil sie erst in's Lateinische hätten übersetzt werden müssen. Aber da habe er von Cyrill Dinge vernommen, wodurch jene guten Zeugnisse über ihn (Nestorius) gänzlich zu Schanden geworden seien. Damals habe er zu seiner Erhebung brieflich seine Freude ausgesprochen. Jetzt aber sei er durch Cyrill und durch die Lectüre seiner eigenen Briefe von seiner Irrlehre überzeugt worden. Nach der zweimaligen Verwarnung durch Cyrill und dieser als der dritten solle er wissen, dass er von dem Collegium der Bischöfe und der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossen sei, wenn er nicht widerrufe. Die Häretiker, über welche Nestorius, vorgeblich nicht wissend, was sich mit ihnen ereignet habe, anfrage, [d. i. die pelagianischen Bischöfe] seien von ihren Stühlen vertrieben worden. Er begreife nicht, was er (Nestorius) sich mit diesen noch zu thun mache, als ob er das Geschehene nicht kenne, während doch sein Vorgänger Atticus Akten über dieselben nach Rom geschickt habe. Er billige durchaus die Lehre Cyrills, Nestorius habe dieser zuzustimmen und die wieder aufzunehmen, welche er ihrer Orthodoxie wegen ausgeschlossen habe. An den Klerus und das Volk von Konstantinopel habe er auch geschrieben, dass, falls er in der Lehre mit Cyrill nicht übereinstimmen wolle, er von dem Bischofscollegium ausgeschlossen sei. Also: wenn er nicht mit der Lehre der römischen, der alexandrinischen und der gesammten Kirche, welche auch die der Kirche von Konstantinopel gewesen sei bis auf ihn, übereinstimme und seine Neuerung binnen zehn Tagen aufgebe, sei er excommunicirt. Dieses Urtheil habe er mit sämmtlichen Akten durch Possidonius dem Mitbischofe von Alexandrien überschickt, damit dieser als sein (des Cölestin) Stellvertreter fungire und sein Urtheil ihm (dem Nestorius) und allen Brüdern kund

thue. Denn Alle müssten wissen, was vor sich gehe, wenn es sich um eine gemeinsame Sache handle.

Ebenso ausführlich schrieb Cölestin auch an den Klerus und das Volk von Konstantinopel [1]). Mit väterlicher Sorge habe er vernommen, dass seine Glieder in der Ferne zerfleischt würden, obschon in der Einen Kirche Christi nichts fern und nichts nahe sei. Er zweifle nicht daran, dass sie Gift von der gesunden Nahrung zu unterscheiden wüssten und der Lehre des Nestorius gegenüber bei der ihrer frühern Hirten verbleiben würden, jener des Chrysostomus, Atticus, Sisinius. Einst habe auch Paul von Samosata, der Bischof von Antiochien, eine sacrilegische Lehre aufgestellt, sei aber durch die übereinstimmende Sentenz der katholischen Bischöfe abgesetzt worden. Dann ermahnt Cölestin die Kirche von Konstantinopel, standhaft zu bleiben und durch die von Nestorius getroffenen Strafmassregeln sich nicht beirren zu lassen. Er erinnert hierbei an Athanasius, der auch wegen seiner Orthodoxie im Orient excommunicirt und verfolgt, beim römischen Stuhle Aufnahme gefunden, der stets allen Katholiken zu Hülfe komme. Indess habe die Autorität des römischen Stuhles bereits entschieden, dass Niemand, den Nestorius excommunicirt habe, als excommunicirt zu betrachten sei. Da die Wichtigkeit der Sache beinahe seine eigene Anwesenheit erfordert, habe er wegen der weiten Entfernung den Cyrill zu seinem Stellvertreter ernannt. Das Urtheil gegen Nestorius habe er beigefügt.

Da der Streit im Orient inzwischen immer heftiger geworden war, fand der Kaiser des östlichen Reiches, Theodosius auf Anregung des Nestorius sich veranlasst, im Verein mit dem Kaiser des Occidents, Valentinian III. unter dem 19. November 430 ein allgemeines Concil nach Ephesus zu berufen. Die Einladung erging an alle Metropoliten mit der Weisung, einige Bischöfe ihres Sprengels mitzubringen [2]). Nach der Ankündigung dieses Concils, wie es scheint, noch vor dem Empfang des Briefes Cölestins (d. h. vor dem 30. November) machte Nestorius noch einen Versuch, den römischen Bischof auf

1) Bei Coustant p. 1131.
2) Bei Mansi IV, 1112.

seine Seite zu ziehen [1]). Cyrill, schreibt er ihm, mache nun, um der angekündigten Synode zu entgehen, Winkelzüge, erkläre das „Christusgebärerin" bald für zulässig, bald verwerfe er es. Er selbst habe nichts gegen den Ausdruck „Gottesgebärerin", wenn man ihn nicht in dem Sinne einer Vermischung der Naturen gebrauche und so in die Irrlehre des Apollinaris und Arius verfalle. Er selbst freilich ziehe „Christusgebärerin" vor, weil diese Bezeichnung sich in den Evangelien finde. Zwei sectirerische Richtungen ständen einander gegenüber, von denen die eine das Stichwort „Gottesgebärerin" gebrauche, die andere das „Menschengebärerin" Beide könne man auf den richtigen Punkt hinleiten durch das in den Evangelien vorkommende „Christusgebärerin" Hierdurch schlage man Paul von Samosata, Arius und Apollinaris aus dem Felde. Dies habe er auch dem Cyrill geschrieben in einem Briefe, den er in Abschrift beilege. Mit Gottes Beistand habe man auch beschlossen, eine allgemeine Synode zu halten wegen anderer kirchlicher Angelegenheiten. Denn die Frage wegen jener beiden Worte sei nicht schwierig und berühre die Lehre von der Gottheit Christi nicht.

Selbstverständlich hatte auch Cölestin von den Kaisern eine Einladung nach Ephesus erhalten. Aber wenn schon früher die römischen Bischöfe die Praxis befolgt zu haben scheinen, keinen fremden Synoden persönlich beizuwohnen, um nicht dem Ortsbischofe, beziehungsweise dem Metropoliten der betreffenden Kirchenprovinz nachgestellt zu werden, so hielten sie sich jetzt, da sie bestimmt die Oberherrschaft über die ganze Kirche beanspruchten und wohl wussten, wie wenig dieser Anspruch namentlich im Orient als berechtigt angesehen wurde, um so mehr fern.

Als Cyrill erfuhr, dass Cölestin nicht nach Ephesus kommen werde, erbat er sich weitere Verhaltungsmassregeln von ihm. Unter dem 7. Mai 431 antwortete ihm der römische Bischof [2]): Wie ein Durstiger nach frischem Wasser, so habe er nach einem Briefe von ihm geschmachtet. Die Ruhe der Kirchen und des katholischen Glaubens werde leicht hergestellt, wenn

1) Bei Mansi V, 725.

2) Bei Coustant p. 1150.

die christlichen Kaiser sich um dieselbe bemühten. Besonders in den göttlichen Angelegenheiten sei die Fürsorge der Monarchen recht wirksam, da Gott deren Herzen in der Hand habe. Er frage an, ob Nestorius, der die Lehre der Synode verwerfe, von ihr aufgenommen werden müsse, oder ob die gegen ihn gefällte Sentenz in Kraft bleibe. Ueber diese Frage wollten sie gemeinschaftlich den Herrn befragen. Durch den Propheten sage der Herr, er wolle nicht den Tod des Sterbenden, und durch den Apostel, er wolle, dass jeder Mensch gerettet werde. Cyrill solle sich also mit den übrigen Brüdern Mühe geben, Nestorius zu bekehren. Er sage nicht, dass er (Cölestin) der Versammlung nicht beiwohnen werde. Denn er könne denen nicht fern sein, mit denen, wo sie auch immer sein möchten, ihn derselbe Glaube verbinde. Die leibliche Anwesenheit sei dem Apostel gemäss eine schwache. Er sei wohl dort anwesend, indem er im Geiste Theil nehme an dem, was dort im Interesse Aller verhandelt werde. Namentlich interessire er sich für die Bekehrung des Nestorius. Wenn derselbe sich aber nicht bekehren wolle, müsse die gegen ihn gefällte Sentenz in Kraft bleiben. Was die anlange, welche Cyrill als der Heterodoxie verdächtig bezeichne [die syrischen Bischöfe], so seien ihre Briefe nach Umständen gar nicht zu beantworten.

Am folgenden Tage (8. Mai) fertigte Cölestin in der Concilsangelegenheit noch zwei Briefe ab, einen an seine nach Ephesus reisenden Legaten und einen an die Synode selbst. Jene weist er an [1]), sich in allem an seinen Mitbischof Cyrill zu halten und für die Aufrechthaltung der Autorität des apostolischen Stuhles zu sorgen. Wenn sie ihren Instructionen gemäss an der Versammlung Theil nehmen würden, so hätten sie als Richter über die Nestorianer aufzutreten und sich nicht in Disputationen mit ihnen einzulassen. Wenn aber die [auf Pfingsten, den 7 Juni anberaumte] Synode bei ihrer Ankunft schon zu Ende sei, wäre zu untersuchen, in welcher Weise man die Angelegenheiten erledigt hätte. Wäre dies dem alten katholischen Glauben gemäss geschehen, und Cyrill nach Konstantinopel gereist, so sollten auch sie dorthin gehen, um dem Kaiser seine

1) Bei Coustant p. 1152.

Briefe zu überreichen. Wenn man aber in Uneinigkeit auseinander gegangen sei, so müssten sie mit Cyrill überlegen, was den Umständen gemäss zu thun sei.

An das Concil selbst richtete Cölestin unter demselben Datum (8. Mai) folgenden Brief[1]: Eine Versammlung von Bischöfen sei ein Beweis für die Anwesenheit des h. Geistes gemäss dem Worte des Herrn: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte. Wenn schon so Wenigen der h. Geist nicht fehle, um wie viel mehr werde er bei einer so grossen Menge von Heiligen sein? In dieser Versammlung habe man das Bild des Apostelconcils zu erblicken. Den Aposteln habe ihr Herr und Meister stets beigestanden und ihnen gesagt, was sie lehren sollten. Die Sorge für das Lehramt hätten sie, die in der ganzen Welt zerstreuten Bischöfe von den Aposteln geerbt, zu denen Christus gesprochen: gehet hin und lehret alle Völker. Sie, die Bischöfe, hätten also einen allgemeinen Auftrag empfangen. Christus wolle, dass sie alle das thäten, was er allen Aposteln aufgetragen. Sie müssten also alle den Arbeiten derer sich unterziehen, deren Ehre sie theilhaftig geworden. Sie (Cölestin selbst und die übrigen Bischöfe) wollten desshalb ihren Eifer der Lehre der Apostel zuwenden, indem sie geheissen seien, keine neue Lehre zuzulassen. Das Amt der Bewahrung sei kein geringeres, als das der ersten Verkündigung. Jene hätten den Samen ausgestreut, sie müssten für die unverdorbene und vielfältige Frucht sorgen. Gemeinsam hätten sie also jetzt dahin zu arbeiten, dass sie das durch apostolische Succession Ueberlieferte bewahrten. Allen zu Ephesus Versammelten gelte nun die Ermahnung Pauli an den Timotheus, als er diesen zu Ephesus zurückgelassen. Alle müssten Eines Herzens und Sinnes sein. Die Versammelten möchten sich erinnern an die Ermahnung, welche Paulus (Apg. 20, 28) den Kirchenvorstehern von Ephesus gegeben, und an den Apostel Johannes, dessen Reliquien sie dort verehren würden. Gemeinschaftlich wollten sie beten, denn die Kraft der Anwesenheit des Herrn sei eine sehr grosse, wenn eine solche Menge von Bischöfen sich zum Gebete vereinige. Vom h. Geist erfüllt

---

1) Bei Coustant p. 1155.

sollten sie aussprechen, was der h. Geist gelehrt habe. Er rede nur kurz zu ihnen, weil er zu Gesetzeskundigen und Vollkommenen rede. Er habe seine Mitbischöfe Arcadius und Projectus und den Presbyter Philippus geschickt, damit sie ihren Verhandlungen beiwohnen und seine frühern Entscheidungen ausführen sollten. Er zweifle nicht, dass sie Zustimmung finden würden, da es sich um die Ruhe der ganzen Kirche handle.

Acht Tage später (15. Mai) sah Cölestin sich noch veranlasst, ein Schreiben an den Kaiser Theodosius zu richten, weil er wohl wusste, wie viel bei allen kirchlichen Angelegenheiten namentlich im Orient von dem mächtigen Willen des Hofes abhing. Obgleich seine (des Kaisers) Sorge, schreibt er ihm [1]), ausreiche zur Vertheidigung und Reinerhaltung des katholischen Glaubens, so gebe doch auch jeder Bischof sich Mühe um dieselbe, und wohne er (Cölestin) der vom Kaiser befohlenen Synode in seinen Legaten bei, den Kaiser beschwörend, dass er keine Neuerung und keine Friedensstörung zulasse. Der Glaube müsse ihm mehr am Herzen liegen, als das Reich, und um den Frieden der Kirchen müsse er mehr besorgt sein, als um die Sicherheit aller Länder. Nachdem er ihn dann an die Beispiele Abrahams, Moses', Davids erinnert hat, schliesst er mit einer Empfehlung seiner Legaten.

Theodosius hatte inzwischen Candidian als kaiserlichen Commissar zu dem Concil geschickt, wie er selbst schreibt [2]), nicht um an den Verhandlungen Theil zu nehmen, was nur den Bischöfen zustehe, sondern um die dem Concil zuströmenden Laien und Mönche fernzuhalten und alles Ordnungswidrige und Gewaltthätige bei den Verhandlungen zu verhindern. Nach regelrechter Verhandlung solle dann das Richtige durch gemeinschaftliche Sentenz festgestellt werden.

Die Entzweiung begann bekanntlich auf diesem Concil noch vor den Verhandlungen. Denn da die nestorianisch gesinnten syrischen Bischöfe nicht zeitig genug gekommen waren, wollte Cyrill die Sache ohne sie zur Entscheidung bringen. Der kaiserliche Commissar protestirte heftig gegen dieses Unterfangen,

1) Bei Coustant p. 1163.
2) Bei Harduin I, 1346.

weil der Kaiser keine Parteisynode wolle, durch welche die Einigkeit nicht hergestellt werden könne. Endlich setzte Cyrill doch seinen Plan durch und eröffnete das Concil am 22. Juni, welches nun zum grössten Theil aus (50) ägyptischen und (52) kleinasiatischen Bischöfen bestand und bald von 160 Mitgliedern auf 198 heranwuchs. Der kaiserliche Commissar verliess das Concil. Neben Cyrill bildete die Hauptperson der Führer der Kleinasiaten, der Ortsbischof Memnon von Ephesus. Die antiochenische Kirchenprovinz war nicht vertreten, Nestorius selbst erschien darum auch nicht, und die römischen Legaten waren gleichfalls noch nicht angelangt [1]). Cyrill, so hiess es gleich bei der Eröffnung des Concils, vertrete auch den „Erzbischof" Cölestin von Rom [2]). Bei den Verhandlungen über die Lehre des Nestorius wurden auch die Briefe Cölestins und Cyrills an ihn verlesen [3]). Das Urtheil gegen Nestorius lautete aber dahin, dass die Synode „gezwungen durch die Kanones und gemäss dem Brief Cölestins" (ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε τῶν κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας) ihn für abgesetzt und aus dem Collegium der Bischöfe ausgeschieden erkläre.

Sofort protestirte Nestorius gegen dieses Verfahren in einem an die Kaiser gerichteten Schreiben und verlangte die Berufung einer neuen Synode, welcher alle Metropoliten mit je

---

1) Der Occident war auch sonst nicht repräsentirt, da man Illyrien trotz des römischen Vicariates von Thessalonich doch nicht zum Occident rechnen kann. Bei den Concilsverhandlungen wurde ein Brief des B. Capreolus von Carthago verlesen, in welchem dieser sagt, die afrikanischen Bischöfe hätten nicht kommen können; namentlich Augustinus hätte kommen müssen, aber dieser sei eben gestorben gewesen, als das kaiserliche Einladungsschreiben angelangt sei. Die Verwüstung Afrika's [durch die Vandalen] habe ferner die Abhaltung einer Synode verhindert, auf der man einige Bischöfe als Deputirte für Ephesus hätte wählen können. Er habe darum nur den Diakon Basula geschickt. Vgl. Harduin I, 1420.

2) Harduin I, 1354. In derselben Weise heisst es hier auch von dem Bischofe Flavian von Philippi, er vertrete auch die Stelle des Bischofes von Thessalonich.

3) Ibid. I, 1396.

zwei urtheilsfähigen Bischöfen ihres Sprengels anwohnen sollten, nicht aber Bischöfe, die nicht berufen seien[1]). Die Synode selbst wandte sich auch mit einem Berichte an die Kaiser, in welchem sie unter anderm sagte, nach kaiserlichem Befehl seien die Metropoliten mit Bischöfen ihrer Sprengel und einige Bischöfe anderer Städte zusammengekommen. Constantin habe das Concil von Nicäa versammelt, der richtige Glaube Constantins werde durch den jetzigen Kaiser noch mehr an's Licht gestellt. Die Irrlehre des Nestorius sei ganz unzweifelhaft constatirt, und darum nicht nöthig gewesen, dass Nestorius sich auf dem Concil rechtfertigte. Cölestin sei zu loben, dass er schon vor ihnen jene Lehre verurtheilt habe[2]). Der kaiserliche Commissar Candidian aber bat und beschwor die Bischöfe, nichts gegen den Willen des Kaisers zu thun und nicht eher die Sache als erledigt zu betrachten, bis die noch fehlenden Bischöfe eingetroffen seien, und auch der Kaiser sein Urtheil abgegeben habe[3]). Dann begab er sich zu den inzwischen angelangten syrischen Bischöfen, an deren Spitze Johannes von Antiochien stand, und berichtete diesen über das Vorgehen Cyrills und über seine eigenen erfolglosen Proteste. Die Syrer hielten nun ihrerseits eine Synode, auf welcher sie Cyrill und Memnon wegen Verachtung des kaiserlichen Willens und der kirchlichen Gesetze sowie wegen Häresie für abgesetzt erklärten[4]).

Jetzt waren aber auch die römischen Legaten Arcadius, Projectus und Philippus in Ephesus angelangt. Cyrill beraumte auf den 10. Juli eine neue Zusammenkunft an, an welcher die Syrer sich natürlich nicht betheiligten. Der römische Presbyter Philippus erhält das Wort und bemerkt, Cölestin habe über die vorliegende Frage bereits entschieden; die Synode möge aber befehlen, dass noch ein von ihnen mitgebrachtes Schreiben Cölestins ihr zur Kenntniss gebracht werde. Der andere Legat, Bischof Arcadius stimmt dem Gesagten zu, beifügend, die Synode werde sehen, welche Sorge Cölestin für alle

---

1) Ibid. I, 1437.
2) Ibid. I, 1440 sqq.
3) Ibid. p. 1447.
4) Ibid. p. 1449 sqq.

Kirchen habe. Cyrill verfügt dann die Vorlesung jenes Schreibens, des an die Synode gerichteten Briefes nämlich, welchen wir oben mitgetheilt haben. Auf den Antrag des Bischofs Juvenal von Jerusalem wird derselbe als „den orthodoxen Glauben enthaltend“ zu den Akten genommen. Die Bischöfe aber geben zu demselben durch Acclamationen ihre Zustimmung kund: „Das ist ein gerechtes Urtheil. Dem neuen Paulus Cölestin, dem neuen Paulus Cyrill, Cölestin, dem Wächter des Glaubens, der mit der Synode Eines Sinnes ist, dankt die ganze Synode! Ein Cölestin, Ein Cyrill, Ein Glaube der Synode, Ein Glaube der ganzen Welt!“ Der römische Legat, Bischof Projectus, fügt dann noch hinzu, Cölestin habe die Bischöfe hiermit ermahnt, nicht wie Unwissende belehrend, sondern als Wissende erinnernd, dass sie das von ihm Festgestellte endgültig als mit der Norm des allgemeinen Glaubens übereinstimmend zur Anerkennung bringen sollten. Firmus von Cäsarea in Kappadocien bemerkt hierauf, der Sentenz Cölestins folgend hätten sie den Nestorius verurtheilt. Der Legat Arcadius wünscht nun eine Mittheilung der vor ihrer Ankunft gefassten Beschlüsse. Der römische Presbyter Philippus dankt der Synode, dass sie durch ihre Acclamationen dem h. Haupte [Cölestin] die h. Glieder verbunden hätten. Denn sie wüssten ja, fährt er fort, dass das Haupt des ganzen Glaubens und der Apostel der h. Petrus sei. Dann spricht auch er den Wunsch aus, die bereits gefassten Beschlüsse kennen zu lernen, damit die Legaten denselben gemäss dem Urtheil „ihres Papstes“ und der Synode beitreten könnten. Hierauf erklärt Theodotus von Ancyra: Gott habe die Richtigkeit des Synodalurtheils an den Tag gebracht durch den nachträglich beigebrachten Brief Cölestins und durch die Anwesenheit von dessen Legaten. Denn diese hätten Zeugniss abgelegt von dem Eifer Cölestins für den rechten Glauben. Nach der Verlesung des Urtheils gegen Nestorius würden die Legaten denselben Eifer der Synode zuerkennen und von ihrer Uebereinstimmung mit Cölestin sich überzeugen [1]).

In der dritten Sitzung (am 11. Juli) erklärt der römische Presbyter Philippus, die Legaten hätten aus den Akten er-

1) Ibid. p. 1465 sqq.

sehen, dass Nestorius rechtmässig verurtheilt worden sei. Die vor ihrer Ankunft verlesenen Aktenstücke werden dann nach seinem Wunsche noch einmal verlesen, damit die Legaten den Vorschriften Cölestins und der Synode gemäss ihre Zustimmung erklären könnten. Und endlich gibt Philippus auf Grund dessen die feierliche Erklärung ab: Jeder wisse, dass Petrus, das Haupt der Apostel, die Säule des Glaubens, das Fundament der Kirche die Schlüssel des Himmels empfangen habe und bis jetzt in seinen Nachfolgern lebe und richte. Sein Nachfolger habe sie als seine Stellvertreter zu dieser von den Kaisern berufenen Synode gesandt. Da die Bischöfe des Orientes wie des Occidentes entweder selbst oder in ihren Stellvertretern auf derselben gegenwärtig seien, müsse deren Decret als das Decret aller Kirchen gelten. Den Satzungen der Väter folgend habe darum die Synode die Excommunication über Nestorius verhängt. Desgleichen äussern die beiden andern Legaten, die Bischöfe Arcadius und Projectus, den Ueberlieferungen der Apostel und der katholischen Kirche gemäss, folgend der Entscheidung Cölestins und der Synode, erklärten sie Nestorius für abgesetzt. Hierauf bemerkt Cyrill, die Legaten hätten also als Vertreter des apostolischen Stuhles und aller Bischöfe des Occidentes der Sentenz gegen Nestorius zugestimmt; dies sei den Akten beizufügen. Diese werden dann unterzeichnet, zuerst von Cyrill, hierauf von dem Presbyter Philippus, dann von Juvenal von Jerusalem, von den Legaten Arcadius und Projectus und den übrigen Bischöfen.

An die Kaiser richtet die Synode nachstehendes Schreiben: Sie (die Kaiser) hätten auch die Occidentalen zum Eifer für die Erhaltung ihres reinen Glaubens angeregt. Wegen der grossen Entfernung hätten die Occidentalen nicht alle kommen können. Aber sie hätten für sich eine Synode [zu Rom] gehalten und ihre Uebereinstimmung mit dem Glauben des Orientes kund gethan. In diesem Sinne habe Cölestin vor dem Concil schon entschieden und Cyrill mit seiner Stellvertretung auf demselben betraut. Dann habe Cölestin der Synode selbst einen Brief geschrieben und seine Legaten wiederum als seine Stellvertreter gesandt. Diese hätten ihnen die mit der ihrigen übereinstimmende Meinung des ganzen abendländischen Episkopates mitge-

theilt. Daraus könnten die Kaiser entnehmen, dass ihre Sentenz gegen Nestorius die Sentenz der ganzen Welt sei. Dann bittet die Synode die Kaiser, ihre Verhandlungen schliessen und sich für aufgelöst erklären zu dürfen [1]).

In der vierten Sitzung wurden am 16. Juli Verhandlungen mit Johannes von Antiochien und den syrischen Bischöfen geführt. Cyrill macht geltend, dass Johannes sich durch seine (Cyrills) Absetzung gegen die Kirchengesetze vergangen habe, indem er (Cyrill) ihm an Rang vorgehe. Juvenal von Jerusalem äussert, Johannes hätte auf dem Concil erscheinen müssen in Ehrfurcht gegen das ökumenische Concil und gegen den apostolischen Stuhl von Rom, der auf dem Concil mit anwesend sei; ausserdem hätte er dem apostolischen Stuhl von Jerusalem gehorchen müssen, der seit der apostolischen Zeit für den Stuhl von Antiochien Norm und Regel gewesen sei. Nach einer dritten Vorladung wird dann Johannes in der fünften Sitzung (am 17 Juli) in contumaciam verurtheilt. An erster Stelle ist dieser Beschluss unterzeichnet von Juvenal von Jerusalem, dann folgen die römischen Legaten und die übrigen Bischöfe [2]).

An ihren „Mitbischof“ Cölestin erstattete die Synode über alle diese Vorgänge folgenden Bericht [3]). Sein Eifer für den rechten Glauben, so beginnen die Bischöfe, sei ganz bewunderungswürdig gewesen, wie er überhaupt sich in allen Angelegenheiten der Kirchen bewähre. Sie, über 200 Bischöfe, durch den Willen der Kaiser nach Ephesus berufen, hielten es aber für nothwendig, ihm über das Geschehene zu berichten. Auf das Pfingstfest seien sie von den Kaisern berufen worden. Noch 16 Tage hätten sie auf Johannes von Antiochien gewartet, der in böser Absicht ausgeblieben sei. Endlich seien die beiden syrischen Metropoliten Alexander von Apamea und Alexander von Hierapolis angelangt. Durch diese habe Johannes sagen lassen, wenn er noch länger ausbleibe, sollten sie mit den Concilsverhandlungen nur beginnen. Sie hätten daraus entnommen, dass er an dem Concil nicht Theil nehmen wolle, sei es aus

---

1) Ibid. p. 1476 sqq.

2) Ibid. p. 1485 sqq.

3) Ibid. p. 1504. Ihr Bericht an die Kaiser ebendaselbst.

Freundschaft für Nestorius, oder weil er diesem in der Hierarchie untergeordnet sei, oder auf Bitten seiner Anhänger. Sie hätten hierauf ihre Verhandlungen in der grossen Marienkirche von Ephesus begonnen. Nestorius sei der dreimaligen Vorladung nicht gefolgt, sondern habe seine Wohnung mit Soldaten besetzt gehabt. Aus der Vorlesung der Briefe des Cyrill, des Nestorius und des seinigen (Cölestins) habe sich dann klar die Verirrung des Nestorius ergeben, der in Ephesus selbst noch hartnäckig auf derselben bestanden habe und darum abgesetzt worden sei. Wider Erwarten sei nun Johannes feindlich gegen die Synode aufgetreten, habe rasch 30 Bischöfe um sich gesammelt, zum Theil solche ohne Diözesen, zum Theil bereits Abgesetzte, zum Theil Pelagianer, Cyrill und Memnon abgesetzt und die ganze Synode mit dem Banne belegt. Dies Urtheil hätten sie veröffentlicht und am Theater von Ephesus angeschlagen, dann sogar den Kaisern darüber berichtet. Auf Antrag Cyrills und Memnons seien sie (die orthodoxen Bischöfe) hierauf nochmals zusammengetreten, um Verhandlungen mit Johannes zu führen, die mit dessen Excommunication geendet hätten. Mit ihnen hätten seine Legaten getagt, Arcadius, Projectus und Philippus. Wenn das zugelassen werde, dass der Bischof eines niedern Stuhles gegen einen höhern sich erhöbe, so werde die ganze kirchliche Ordnung in Verwirrung gebracht. Auf der Synode seien auch die Urtheile gegen die Pelagianer und Cölestianer, Cölestius, Pelagius, Julian, Präsidius, Florus, Marcellian, Orontius verlesen worden. Sie hätten dann geurtheilt, dass die von Cölestin gegen sie gefällte Entscheidung in Kraft bleiben solle.

Es ist bekannt, welche Mühe beide Parteien sich gaben, die Kaiser als die äusserlich entscheidende Macht auf ihre Seite zu ziehen, und wie Anfangs sämmtliche Häupter derselben, Cyrill, Memnon, Nestorius staatlicherseits abgesetzt wurden, dann aber Nestorius der unterliegende Theil war und schliesslich selbst Johannes von Antiochien die Beschlüsse von Ephesus nach einer mildernden Deutung anerkannte. Bei allen diesen Vorgängen und Kämpfen im Orient war die römische Kirche, wie wir finden werden, nur in untergeordneter Weise betheiligt.

Ihre Betheiligung an der Angelegenheit des Nestorius und

ihre Stellung zu dem Concil von Ephesus ist aber so wichtig und bemerkenswerth, dass wir dieselbe einer nähern Erörterung unterwerfen müssen. Seitdem der römische Stuhl mehr und mehr begonnen hatte, die Oberherrschaft über die ganze Kirche zu beanspruchen, und so weit er konnte, wirklich auszuüben, war das Concil von Ephesus das erste allgemeine. Dass hier also der römische Bischof eine andere Stellung beanspruchte und zum Theil auch einnahm als sein Vorgänger zu Nicäa, lag in der Consequenz der Thatsachen. Dazu kam, dass Cyrill von Alexandrien im Kampfe gegen den ihm übergeordneten Bischof von Konstantinopel, dessen erst in letzter Zeit vollzogene Ueberordnung die Bischöfe des früher im Orient ersten Stuhles von Alexandrien nur unwillig ertrugen, sich auf die, gegen Konstantinopel leicht zu erlangende Hülfe Roms angewiesen sah. Aber immerhin ist noch zu unterscheiden zwischen der Auffassung, welche Rom, und jener, welche die Synode von der Bedeutung und Stellung des römischen Bischofes hatte. Und an eine Stellung, wie sie nach dem spätern päpstlichen Systeme dem römischen Stuhle auf einem allgemeinen Concile zukam, dachte doch damals der römische Bischof selbst noch nicht. Die Thatsachen, wie sie uns aus den Akten entgegentreten, sind folgende:

1. Cölestin erklärt vor der Berufung des Concils die Lehre des Nestorius für ketzerisch und beauftragt Cyrill, im Namen des römischen Stuhles ihn abzusetzen, wenn er nicht binnen zehn Tagen widerrufe.

2. Ohne Rücksicht auf diesen Spruch und ohne jede Betheiligung Cölestins berufen die beiden Kaiser kraft ihrer alleinigen Autorität das allgemeine Concil[1]).

3. Cölestin verlangt, dass seine Verurtheilung des Nestorius von der Synode bestätigt werde, aber nicht, weil er allein ein massgebendes Urtheil besitze, sondern weil er sich und Cyrill auf dem Boden des überlieferten Glaubens wusste und von der Unrichtigkeit der Lehre des Nestorius überzeugt war. Seine Le-

---

1) Dies wird sehr oft wiederholt von den Kaisern selbst, der Synode, dem römischen Stuhle, ohne dass damals eine Betheiligung Cölestins an der Berufung irgend Jemanden in den Sinn gekommen wäre. Vgl. Harduin I, 1354 sq. 1433. 1440. 1477 u. s. w.

gaten weist er darum an, sich an Cyrill zu halten und der [für die überlieferte Lehre eintretenden] Autorität des apostolischen Stuhles nichts zu vergeben. Und wiederum, die etwa vor ihrer Ankunft gefassten Beschlüsse daraufhin zu prüfen, ob dieselben mit dem alten katholischen Glauben übereinstimmten.

4. Cölestin erklärt nicht sich allein, sondern sämmtliche Bischöfe für die Nachfolger der Apostel auch hinsichtlich des Lehramtes und erwartet zuverlässig, dass einer so grossen Bischofsversammlung wie der zu Ephesus der h. Geist nicht fehlen werde. Er ist darum auch von vorne herein überzeugt, dass die Synode seiner bereits getroffenen Entscheidung zustimmen werde, weil er diese eben vom Standpunkte des überlieferten Glaubens aus getroffen hat.

5. Als der höchste der anwesenden Bischöfe präsidirt Cyrill auf dem Concil. Zudem heisst es von ihm, er vertrete den Erzbischof [d. i. Metropolit] Cölestin von Rom. Diese Stellvertretung bezieht sich aber nur auf die Vollstreckung des römischen Spruches gegen Nestorius. Dass Cölestin den Cyrill zum Concilspräsidenten ernannt habe, wird nirgendwo erwähnt. Die Repräsentation des Occidentes und speciell Roms leisteten auf dem Concil die Bischöfe Arcadius und Projectus und der Presbyter Philippus. Letzterer, ein römischer Presbyter, war offenbar der eigentliche Vertreter des Bischofes und der Kirche von Rom, während die beiden genannten Bischöfe, natürlich der römischen Kirche nicht angehörend, mehr allgemein die Kirchen des Occidentes repräsentirten, wie denn auch Cyrill die drei Legaten Vertreter des apostolischen Stuhles und aller Bischöfe des Occidents nennt. Jener Presbyter ergreift darum auch zuerst von den Legaten auf dem Concil das Wort, obschon er eine niedrigere Stufe in der Hierarchie einnahm als seine Collegen. Aus demselben Grunde unterzeichnet er die Akten gleich nach Cyrill, dem Präsidenten, während die Unterschriften jener beiden Bischof-Legaten erst der des Juvenal von Jerusalem folgen. An dem Präsidium waren die römischen Legaten in keiner Weise betheiligt. Bei den Verhandlungen zwischen Cyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien nimmt die erste Stelle Juvenal von Jerusalem ein, der auch seinerseits wieder keinerlei römisches Mandat besass, und dann

erst folgen bei der Unterzeichnung die römischen Legaten. Der Presbyter-Legat Philippus ersucht die Synode, ihr das Schreiben Cölestins mittheilen zu dürfen, und der Concilspräsident Cyrill verfügt die Verlesung desselben. Die Legaten erscheinen überhaupt nur als Mitglieder des Concils, welche dessen Disciplin unterworfen sind. Dasselbe ward darum auch eröffnet, und der Synodalspruch gegen Nestorius gefällt, ehe die Legaten angekommen waren. Nur reproducirte man ihnen später das Geschehene, damit in ihnen der Occident ausdrücklich seine Zustimmung dazu erklären konnte.

6. Die Legaten wie die Synode behandeln die Entscheidung Cölestins als eine bindende, aber nicht aus formalen, sondern aus materialen Gründen, nicht, weil der Bischof von Rom allein und unfehlbar zu entscheiden habe, sondern weil die getroffene Entscheidung der Neuerung des Nestorius gegenüber den alten katholischen Glauben enthielt. Es wird darum auf jene Entscheidung wie auf den Spruch der Synode aus demselben Grunde das gleiche Gewicht gelegt, und namentlich hervorgehoben, dass der Glaube aller Kirchen, des Orientes wie des Occidentes gegen Nestorius zeuge[1]). Auch dem von den Legaten mitgebrachten Briefe Cölestins zollt die Synode darum Beifall mit den Worten: „das ist ein gerechtes Urtheil," und dankt ihm, dass er mit ihr Eines Sinnes sei. Die Legaten heben zwar stark hervor, dass Petrus, die Säule des Glaubens, das Fundament der Kirche, der Träger der Himmelsschlüssel in den römischen Bischöfen fortlebe und richte, aber nicht als ob der römische Stuhl der allein Entscheidende sei, sondern gleichzeitig legen sie alles Gewicht auf die Uebereinstimmung aller Kirchen.

---

1) Den ältesten theologischen Commentar zu den Verhandlungen des Ephesinischen Concils liefert drei Jahre nach denselben Vincentius von Lerin in seinem berühmten Commonitorium (c. 30), indem er an denselben seine Lehre von den loci theologici erläutert. Zu Ephesus, schreibt er, habe man die Zeugnisse der Tradition abgehört, und zwar nicht bloss solche aus dem Orient, sondern auch aus dem Occident, solche von „den römischen Bischöfen Felix und Julius" [welche freilich unächt waren, wie wir hörten], und nicht bloss „das Haupt des Erdkreises" sei vernommen worden, sondern auch die „Seiten", vom Süden Cyprian, vom Norden Ambrosius.

Die Synode schweigt zu jener starken Betonung des Primates römischer Seits, gibt aber auch ihre Zustimmung dazu in keiner Weise zu erkennen. Während die Legaten Cölestins Nachfolge des „Hauptes der Apostel", des h. Petrus hervorheben, nennen die Bischöfe ihn den „neuen Paulus", beehren ihren Cyrill aber mit demselben Namen.

7 Wie der römische Bischof in keiner Weise an der Berufung und Leitung des Concils betheiligt war, so auch nicht an der Schliessung desselben. Letztere geht wieder vom Kaiser aus, und erwartet die Synode seine desfallsigen Befehle. Von einer „päpstlichen" Bestätigung des Concils ist nirgends Rede; dasselbe hält es nur für seine Pflicht, nach gethaner Arbeit an den „Mitbischof" Cölestin ausführlich zu berichten.

Während des J. 431 wurde Cölestin noch durch zwei Gallische Presbyter Prosper und Hilarius bewogen, ein Schreiben nach Gallien zu schicken, wo die gegen die Pelagianer gerichtete Gnadenlehre Augustins Anstoss erregte und bestritten wurde. Dasselbe ist adressirt an die Bischöfe Venerius [von Marseille], Marinus, Leontius, Auxonius, Arcadius, Fillucius und ihre Collegen in Gallien [1]). Durch Prosper und Hilarius, schreibt Cölestin, habe er vernommen, dass einige Presbyter in Gallien ungehörige Fragen aufwürfen und gegen die Wahrheit angingen. Ihnen, den Bischöfen, falle dabei die grössere Schuld zu, indem sie gestatteten, dass die Schüler sich über sie, ihre Lehrer, erhöben. Den Lehrern weise der Apostel die dritte Stelle in der Kirche an (1. Kor. 12, 28). Aber er fürchte, dass ihr Schweigen ein Zustimmen bedeute, und dass sie eigentlich selbst durch jene redeten. Sie müssten gegen solche Presbyter einschreiten, da dieselben ihnen untergeordnet seien. Vielleicht freilich sei ihre Fahrlässigkeit daher zu erklären, dass Laien in das Bischofscollegium (collegium nostrum) aufgenommen worden seien, die ihre eigenen Rechte nicht kennten. Ueber diese habe er sich weitläufiger ausgesprochen, da er auf die Briefe des Tuentius geantwortet. Nun ermahne er wiederholt, dass man jene vermeiden müsse, die einen andern Samen ausstreuen wollten als der Herr. Dieselben wagten jetzt sogar, das An-

1) Bei Coustant p. 1185.

denken Verstorbener anzugreifen. Gegen Augustinus sei früher nie ein Verdacht laut geworden, derselbe habe sich durch eine so grosse Gelehrsamkeit ausgezeichnet, dass er auch von seinen (Cölestins) Vorgängern unter die vorzüglichsten Lehrer gerechnet worden sei. Er habe bei Allen in Ansehen gestanden und sei überall von Allen mit Liebe und Ehrerbietung genannt worden. Er könne nicht zugeben, dass die Gläubigen durch jene Neuerer beunruhigt würden, weil sie seine Glieder seien, und jede Neuerung die ganze Kirche berühre. Es sei Sache der Bischöfe, den Ruhestörern Schweigen aufzuerlegen.

Cölestin scheint bei der Abfassung dieses Schreibens über die in Gallien verhandelten Fragen wenig orientirt gewesen zu sein, wesshalb er es auch unterlässt, näher auf die Sache einzugehen. Der Umstand, dass er die Anfeindung Augustins rügt und die erhobenen Fragen als ungehörige (quaestiones indisciplinatae) bezeichnet, lässt darauf schliessen, dass wir es hier mit der von Cassian zu Marseille und Vincenz von Lerin geführten Richtung zu thun haben, welche man später als die semipelagianische zu bezeichnen pflegte. Da Cölestin nur die allgemeinsten Gesichtspunkte festhielt, ohne auf die subtilen Fragen im Einzelnen sich einzulassen, ausserdem auch von Prosper und Hilarius wohl nicht unparteiisch über die Bewegung in Gallien unterrichtet wurde, war es sehr natürlich, dass er für Augustin, den gefeierten Kirchenlehrer, und gegen die Gallischen Presbyter Partei ergriff. Den Pelagianern gegenüber vertrat ja auch Augustin die überlieferte kirchliche Lehre, und erschienen ohne nähere Untersuchung jene Presbyter wegen ihrer Bestreitung Augustins dem Cölestin wieder als Neuerer, während in Wirklichkeit jener selbst in seinen antipelagianischen Schriften einzelne bis dahin unerhörte und darum anstössige Behauptungen aufgestellt hatte.

Schon um 520 war mit diesem Briefe eine dogmatische Denkschrift verbunden, welche namentlich dem Beweise diente, dass die Väter und der apostolische Stuhl stets die Augustinische Gnadenlehre vertreten hätten. In älterer Zeit wurde diese Denkschrift darum stets unter dem Namen Cölestins citirt, und dessen Nachfolger Hormisdas (ep. 124, 5) bezeichnet sie als ein Aktenstück des römischen Archivs. Aber, da Cölestin in seinem Briefe

dieselbe gar nicht erwähnt, sie auch selbst sich durchaus nicht als offizielles Document eines römischen Bischofes zu erkennen gibt, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass sie, aus einer andern Hand stammend, als Ergänzung oder Commentar sehr bald mit jenem Briefe Cölestins verbunden wurde. Es lag nahe, in Prosper von Aquitanien den Verfasser zu vermuthen, jenem Presbyter, der das Schreiben Cölestins veranlasst hatte. Wir möchten aber noch einen Schritt weiter gehen. Prosper war der eifrige Gegner des Vincenz von Lerin. Dieser aber berief sich 434 auf Cölestin und dessen Nachfolger Xystus, „den gegenwärtigen Bischof von Rom“ für das Prinzip, dass die alte Lehre durch Neuerungen nicht alterirt werden dürfe [1]), — natürlich nicht für, sondern gegen die Augustinische Gnadenlehre. Er machte also von jenem Grundsatze eine Anwendung, welche der Absicht Cölestins gerade entgegengesetzt war. Um eine solche Ausbeutung jenes Briefes, welcher specielle dogmatische Entscheidungen nicht enthielt, zu verhindern, hat vermuthlich der literarische Gegner des Vincenz, Prosper sich veranlasst gesehen, dem Briefe jene Denkschrift beizugeben, welche zeigen sollte, dass „das Alter“, namentlich die frühern Entscheidungen des apostolischen Stuhles auf Seiten des Augustinus ständen. In Folge dieser Verbindung ward denn bald die Beilage mit dem Namen und der Autorität Cölestins selbst gedeckt. Da sie sogar von den folgenden römischen Bischöfen als offizielles Aktenstück behandelt wurde, können wir hier ihre Mittheilung nicht umgehen.

Weil Einige, beginnt sie, die sich des katholischen Namens rühmten, an den verurtheilten Häresien festhielten, zwar Pelagius und Cölestius verdammten, aber den katholischen Lehrern widersprächen, als hätten sie das richtige Mass überschritten, und nur das anzuerkennen vorgäben, was der Stuhl Petri durch seine Bischöfe festgestellt habe, sei es nöthig gewesen fleissig zu erforschen, was die römischen Bischöfe gegen die verderblichen Vertheidiger der Freiheit über die Gnade gelehrt hätten. Einige Sprüche afrikanischer Concilien seien beigefügt worden, welche die apostolischen [d. i. die römischen] Bischöfe (aposto-

1) Commonit. c. 32.

lici antistites) durch Approbation zu den ihrigen gemacht hätten. Die Constitutionen der h. Väter seien in ein kurzes Verzeichniss gebracht worden, so dass Jeder leicht sehen könne, dass kein Widerspruch mehr möglich sei gegen folgende Lehren:

1. Gemäss „Papst“ Innocenz (in der Antwort an die Synode von Carthago) hätten durch Adams Sünde alle Menschen die natürlichen Fähigkeiten (naturalem possibilitatem) und die Unschuld verloren, und könne Niemand aus der Tiefe jenes Falles durch seine Freiheit sich erheben, wenn die göttliche Gnade ihn nicht aufrichte.

2. Gemäss demselben sei Niemand durch sich selbst gut, wenn nicht Gott ihm die Theilnahme an seiner Güte verleihe.

3. Derselbe lehre, dass auch die Getauften die Nachstellungen des Teufels und die bösen Lüste nicht überwinden könnten, wenn sie nicht durch die tägliche Hülfe Gottes die Gabe der Beharrlichkeit empfingen.

4. Derselbe Lehrer habe an das Concil von Milevä geschrieben, nur durch Christus bediene man sich der Freiheit gut.

5. Nach der gesetzmässigen Autorität des „Papstes“ Zosimus, da er an alle Bischöfe geschrieben, zielten alle Verdienste der Heiligen auf die Ehre Gottes, weil Niemand aus einem andern Grunde ihm gefalle, als weil er es ihm verliehen habe.

6. Derselbe Lehrer habe gelehrt, Gott wirke in dem Herzen und in dem freien Willen der Menschen so, dass jeder h. Gedanke, fromme Entschluss und guter Wille von Gott komme.

Ausser diesen unverletzlichen Feststellungen des apostolischen Stuhles, durch welche die h. Väter uns belehrt hätten, dass der Anfang des guten Willens, der Fortschritt in der Vervollkommnung wie die Beharrlichkeit im Guten auf die Gnade Christi zurückzubeziehen sei, möge man noch die von den Aposteln überlieferten, in der ganzen katholischen Kirche einförmig gebrauchten liturgischen Gebete in Betracht ziehen. Im Namen der ganzen Kirche und mit ihr beteten die Bischöfe, dass den Ungläubigen der Glaube, den Häretikern, Schismatikern und Gefallenen die Bekehrung, den Catechumenen die Taufgnade zu Theil werde. Dies werde aber nicht umsonst von Gott erfleht; denn sehr oft erhöre er diese Gebete. Auch verdiene der in der ganzen Kirche einförmig beobachtete Taufritus Beachtung. Vor

der Taufe werde nämlich durch Exorcismen und Anhauchen der Geistlichen der unreine Geist aus dem Täufling ausgetrieben. Durch diese kirchlichen Regeln und der göttlichen Autorität entnommenen Beweisstücke sei man dessen vergewissert, dass der Urheber aller guten Gesinnungen und Werke Gott sei, und seine Gnade dem menschlichen Willen stets zuvorkomme. Durch die Gnade werde aber die Freiheit nicht aufgehoben, sondern eben befreit. Seine eigenen Geschenke belohne Gott in uns als unsere Verdienste. Er wirke in uns, dass wir wollten, was er wolle; was er uns verleihe, solle seinem Willen gemäss in uns nicht ungenutzt bleiben, sondern wir mit seiner Gnade mitwirken. Und wenn wir durch unsere Nachlässigkeit in uns Lauheit bemerkten, so sollten wir zu seinem Beistande unsere Zuflucht nehmen. Die tiefern und schwierigern Fragen aber, schliesst der Verfasser, welche die Gegner der Häretiker behandelt hätten, wage er nicht zu verachten, habe aber auch keine Veranlassung, auf dieselben einzugehen. Zu dem Bekenntniss der Gnade Gottes genüge das aus den Briefen des apostolischen Stuhles Mitgetheilte, so dass nicht mehr für katholisch gehalten werden könne, was diesem widerspreche.

Der Verfasser ist offenbar vorsichtig zu Werke gegangen. Er begnügt sich mit den früher analysirten Decretalen des Innocenz und des Zosimus, ohne die ganze augustinische Lehre als die allein katholische anerkennen zu wollen. Das, was wirklich an dieser neu und anstössig war, lässt er aus dem Spiele. Auf diese Weise konnte er Cölestins Forderung, auch auf diesem Gebiete keine Neuerung einzuführen, für Augustinus geltend machen, indem die grossen, allgemeinen Grundzüge in dessen Lehre allerdings mit der Ueberlieferung, insbesondere mit den Entscheidungen der genannten römischen Bischöfe übereinstimmten. Und so eignete denn die vorliegende Denkschrift sich sehr dazu, weil die semipelagianischen wie die augustinischen Schärfen vermeidend, für die Zukunft als eine Art Lehrnorm betrachtet zu werden. Römischer Seits that man dies um so lieber, als dieselbe sich auf die Aussprüche der beiden römischen Bischöfe stützte als auf unverletzliche und massgebende Entscheidungen.

Nach dem Schlusse des Concils von Ephesus wurde an Stelle des Nestorius M a x i m i a n zum Bischof von Konstantinopel

erhoben. Cölestin versäumte nicht, zu diesen Massnahmen seine Zustimmung dem Orient mitzutheilen. Unter dem 15. März 432 richtete er vier Briefe an die Synode von Ephesus, d. h. an die von Ephesus nach Konstantinopel zur Ordination Maximians entsandten Bischöfe, an den Kaiser Theodosius, an Maximian und an den Klerus und das Volk von Konstantinopel [1]).

In dem ersten Briefe [2]) spricht er den Bischöfen seine Freude darüber aus, dass sie mit ihm die Irrlehre verworfen hätten. Durch den Presbyter Johannes und den Diakon Epictet habe er von dem Personenwechsel auf dem Stuhle von Konstantinopel gehört. Der Erwählte sei ein würdiger Nachfolger des Sisinius. Er (Cölestin) habe im Geiste beigewohnt, da man (bei der Ordination) die „mystischen Worte an sein Haupt gerichtet" habe; ja alle Katholiken seien gegenwärtig gewesen, da sie dabei gemeinschaftlich gesiegt hätten. Er freue sich, dass der Kaiser in vollständigster Harmonie mit ihnen diesem Wechsel zugestimmt habe. Sein „Mitbischof" Maximian sei nicht aus Geld- oder Ehrgeiz, sondern im Kirchendienste stufenweise fortschreitend bis zum Gipfel des Priesterthums gelangt. Wie er höre, lebe Nestorius jetzt wieder in Antiochien. Das dürfe aber nicht geduldet werden, besonders weil der dortige Bischof durch ihn verdorben worden sei. Nestorius müsse in die Einsamkeit verwiesen werden, wo er jedes Trostes entbehre. Sie hätten ihm freilich davon nichts geschrieben. Aber trotz der grossen Entfernung habe die Sorge des Apostels Petrus Alle gegenwärtig. Sie sollten beim Kaiser in dem angedeuteten Sinne wirken. Er habe für Alle zu sorgen, besonders aber für die Kirche von Antiochien, wo der Name Christen zuerst aufgekommen sei. Ihre Gesandten Johannes und Epictet habe er in den Weihnachtstagen (431)

1) Noch ein anderer Brief Cölestins an Cyrill von Alexandrien, Johannes von Antiochien und Rufus von Thessalonich wird in dieser Sache erwähnt, in welchem der römische Bischof es für zulässig erklärt habe, einen Bischof von einem Stuhl auf den andern zu versetzen. Zwei Jahre später, nach dem Tode Maximians wurde dieser Brief producirt, um die vom Kaiser Theodosius gewünschte Erhebung des Proklus auf den Stuhl von Konstantinopel zu befürworten. Vgl. Socrat. H. E. VII, 40.

2) Bei Coustant p. 1196.

empfangen, und wolle er sorgen, dass sie Ostern wieder bei ihnen seien. Was die Anhänger des Nestorius betreffe, so wolle er ihnen seine Entscheidung mittheilen, obgleich sie die ihrige schon getroffen hätten. In solchen Fällen müsse man sehr umsichtig verfahren, wie der apostolische Stuhl stets gethan habe. Dies bezeuge das Beispiel der Cölestianer. Wenn sie sich bekehrten, könnten sie Aufnahme [d. i. volle Restitution, auch in ihren Aemtern] finden. Dies sei nur denen nicht zu gewähren, welche mit den Urhebern der Häresie durch die Unterschrift aller Brüder verurtheilt worden. Auf diese Weise seien einige Cölestianer schon zurückgekehrt. Diesem Beispiel möchten sie folgen. Nur das Haupt des Verbrechens mit den namentlich von der Synode Aufgeführten möge als verurtheilt gelten; die Uebrigen sollten aus ihren Städten ausgewiesen und aus dem Bischofscollegium verstossen sein, wenn sie nicht nach der Bestimmung der Kirche und der Kaiser sich bekehrten und als katholische Bischöfe sich bekennten. Dieselbe Norm solle hinsichtlich derer beobachtet werden, welche die Kaiser hintergangen und auf andere Weise sich in den Besitz von Kirchen gesetzt hätten. Dem Bischof von Antiochien sollten sie mittheilen, dass, wenn er nicht schriftlich widerrufe, die Kirche auch über ihn verhängen werde, was die Rücksicht auf den Glauben erheische. Es sei indess von der göttlichen Barmherzigkeit zu erwarten, dass Alle auf den Weg der Wahrheit zurückkehren würden, wenn Nestorius aus Antiochien entfernt sei.

Mit Einer Bestimmung des Concils von Ephesus erklärte sich also Cölestin nicht einverstanden, mit can. 4 nämlich, wonach alle Geistlichen, welche Nestorius oder Cölestius anhingen, abgesetzt sein sollten. Er wies die Orientalen an, milder zu verfahren und die reumüthig sich zeigenden Nestorianer und Pelagianer zu rehabilitiren, also nicht von vorneherein die unwiderrufliche Absetzung über sie auszusprechen. Diese Strafe solle auf die von dem Concil namentlich Verurtheilten beschränkt werden. Die hier zwischen dem Concil und dem römischen Bischofe obwaltende Differenz war eine bloss disciplinäre, konnte also keine tiefer greifende Entzweiung veranlassen. Auch kann es nach der Stellung, welche die damaligen Bischöfe von Rom der ganzen Kirche gegenüber beanspruchten, nicht auffallen,

dass Cölestin von den Orientalen verlangt, in jenem Punkte nach der römischen Praxis sich zu richten.

In dem zweiten Briefe [1]) dankt Cölestin dem Kaiser Theodosius dafür, dass er die Irrlehre bekämpft und so für das Seelenheil aller Christgläubigen gesorgt habe. Sein Ruhm werde desshalb unvergänglich sein, wie der Abrahams, Davids, Elias', von denen Letztere auch wegen des Eifers gepriesen würden, mit dem sie die Feinde Gottes und falschen Propheten verfolgt hätten. Er habe nun einen würdigen Bischof in Konstantinopel eingesetzt, für den die römische Kirche wie für ein Glied ihres Leibes Zeugniss ablege, der er [durch seine Herkunft] stets angehört habe. Desgleichen zeugten für ihn seine Vorgänger, Atticus, dem er so treu angehangen, dass man schon den zukünftigen Bischof in ihm erkannt habe. Gemäss seiner Gewohnheit möge der Kaiser den Glauben nun mit den Waffen vertheidigen. Den die Sentenz aller Bischöfe abgesetzt habe, dem möge der Kaiser die Möglichkeit nehmen, ferner die Gläubigen zu Grunde zu richten, und ihn gänzlich aus der menschlichen Gesellschaft entfernen. Die Gesandten Johannes und Epictet seien am Weihnachtsfeste in Rom empfangen, und der Brief des Kaisers mit jenen erfreulichen Nachrichten in St. Peter unter dem Jubel des ganzen christlichen Volkes verlesen worden. Mit der Glaubensangelegenheit, schliesst Cölestin, wolle er noch eine Armenangelegenheit verbinden. Eine vornehme Dame Proba [wahrscheinlich eine Römerin] habe ihre Familienbesitzungen in Asien der Kirche vermacht so, dass der grössere Theil der jährlichen Revenüen der Geistlichkeit, den Armen und den Klöstern zukommen solle. Nun seien dieselben aber seit einiger Zeit so schlecht verwaltet worden, dass sie die gewohnten Zinsen nicht nur nicht einbrächten, sondern auch die Besitzungen selbst durch Betrug verringert worden seien. Der Kaiser möge hier Remedur eintreten lassen.

Er freue sich sehr, schreibt Cölestin an den neuen Bischof von Konstantinopel [2]), über seine Erhebung, wissend, dass er sich mehr durch die Reinheit des Characters, als durch Be-

---

1) Bei Coustant p. 1203.

2) Bei Coustant p. 1206.

redsamkeit auszeichne. Die Kirche von Konstantinopel, über deren Glauben er sich immer gefreut, kehre nun wieder zu sich selbst und ihrem frühern Zustande zurück. Maximian möge das Steuerruder führen, wie er es von seinen Vorgängern gelernt. Denn auch er werde noch mit den stürmischen Meereswogen zu ringen haben. Er möge dem Fischer (Petrus) folgen, der über die Wellen des See's gegangen, um zu dem Herrn zu gelangen; dem Beispiele seiner Vorgänger, die seine Lehrer und Erzieher gewesen, des Johannes (Chrysostomus), Atticus, Sisinius. Alle müsse er jetzt wieder zum wahren Glauben führen, die Hartnäckigen aber entfernen. Namentlich möge er gegen die Cölestianer auf der Hut sein und sorgen, dass sie aus der menschlichen Gesellschaft gänzlich entfernt würden.

Den Klerus und das Volk von Konstantinopel belobt Cölestin[1]), dass sie die Lehre des Nestorius nicht angenommen, dass sie ihn gemieden, sobald die alexandrinische Kirche ihn verurtheilt habe. Auch der h. Petrus habe sich bald der Bedrängten erbarmt, indem er (Cölestin) erst mit Milde und dann mit Strenge eingeschritten sei. Nach langem Zögern sei Nestorius durch die ganze Kirche wie durch ihn bestraft worden. Wegen seines bösen Gewissens sei er, der die Synode selbst beantragt habe (petitor synodi), von derselben fern geblieben. Der Eine in allen seinen Bischöfen lebende h. Geist aber habe endlich festgestellt, was Allen zum Heile gereiche. Wegen seiner Hartnäckigkeit könne Nestorius weder in diesem noch in dem andern Leben Verzeihung erlangen. So habe dieser Bischof sich dessen beraubt, was selbst dem Schächer am Kreuze zu Theil geworden. Er habe durch seine Irrlehre Einsicht und Urtheil verloren. Bloss die Heiden hätten ihn gepriesen, und die Cölestianer seien ihm gefolgt. Nun möchten die Gläubigen von Konstantinopel dem schlichten neuen Lehrer (Maximian) folgen, und annehmen, was dieser bei ihnen in Rom von den Vorfahren vernommen. Dieser sein College rede zu ihnen wie mit seinem (Cölestins) Munde. Von ihnen sei er der Kirche von Konstantinopel geschenkt worden. Derselben sei er nicht unbekannt oder fremd, sondern habe sich in ihr selbst bewährt.

---

1) Bei Coustant p. 1208.

Zum Schlusse ermahnt dann Cölestin die Adressaten, auf dem Fundamente Christi im wahren Glauben und guten Werken weiter zu bauen.

So war also bis dahin mit der nestorianischen Angelegenheit dem Cölestin Alles nach Wunsch gegangen. Seine Sentenz wurde von dem Concil angenommen; Nestorius erhielt in dem abendländischen Maximian einen Nachfolger, der, in Rom erzogen, den römischen Einfluss im Orient geltend zu machen geeignet schien. Nur die Unterwerfung Johannes' von Antiochien war noch nicht erreicht. Auch dieser Sieg sollte nicht fehlen. Aber Cölestin erlebte ihn nicht mehr.

Von Cölestin meldet Sokrates[1]) noch, er habe in Rom den Novatianern ihre Kirchen genommen und so deren Bischof Rusticulas gezwungen, seinen Gottesdienst geheim in einem Privathause zu halten. Bis dahin, bemerkt der Geschichtschreiber, hätten die Novatianer in Rom sehr geblüht, viele Kirchen und einen grossen Anhang dort besessen. Nun aber seien auch sie ein Opfer des Neides geworden, da der Episkopat der Römer wie der der Alexandriner über das Priesterthum hinaus schon längst bis zur Herrschaft vorgeschritten gewesen. Die Bischöfe von Konstantinopel dagegen hätten sich von solcher Gewaltthat frei gehalten, die Novatianer, weil sie im Glauben nicht von der Kirche abwichen, geduldet und sogar sehr geliebt. Die Thatsache, von welcher Sokrates hier spricht, wird wohl richtig sein. Was er sonst über die Bischöfe von Alexandrien, Rom und Konstantinopel sagt, bezieht sich auf die Rivalität, in welche diese drei Hierarchen während der nestorianischen Streitigkeit sich verwickelten, oder welche vielmehr durch dieselbe nur zu Tage gefördert wurde. Auch weiss man, dass Sokrates von den Novatianern allenthalben mit einer gewissen Vorliebe redet[2]).

Nicht unparteiisch wird auch die Mittheilung sein, welche Sozomenus[3]) macht, da er die besondern Eigenthümlichkeiten

1) H. E. VII, 11.

2) H. E. VII, 17 theilt er sogar ein Wunder als authentisch mit, welches ein novatianischer Bischof verrichtet haben sollte.

3) H. E. VII, 19.

der römischen Kirche in jener Zeit erwähnt, dass zu Rom weder der Bischof noch ein Presbyter das Volk in der Kirche lehre.

In der Zeit Cölestins baute ein Presbyter Petrus die Basilika der h. Sabina[1]), ein Werk, welches das Papstbuch fälschlich einem Bischofe Petrus in der Zeit Xystus' III. zuschreibt. Letzterm zu Folge weihte er auch die Basilika des Julius ein und versah sie mit reichen Geschenken.

Nach der Chronik Prospers regierte Cölestin 9 Jahre, 10 Monate, 9 Tage[2]). Da er wahrscheinlich am 10. September 422 ordinirt wurde, so würde der 26. Juli 432 sein Sterbetag sein. Bestätigt wird diese Annahme durch die Nachrichten über die Regierungszeit Xystus' III. Cölestin ward bestattet in dem Cömeterium der Priscilla.

Sein Nachfolger, Xystus III. nämlich, leitete nach Prosper die römische Kirche 8 Jahre, 19 Tage lang, und blieb nach dessen Tode der Stuhl mehr als 40 Tage vakant bis zur Ordination Leo's, welche sicher am 29. September 440 Statt fand. Da der erste Sonntag nach dem 26. Juli 432 der 31. Juli war, so würde die Zeit Xystus' III. sich von diesem Tage bis zum 18. August 440 berechnen[3]).

XLI.

Völliger Sieg über den Nestorianismus unter Xystus III.

Die Nachwehen des nestorianischen Streites im Orient, namentlich die Angelegenheit des Johannes von Antiochien, gaben dem neuen römischen Bischofe Gelegenheit, gleich bei seinem

---

1) Die bezügliche Inschrift bei Mai Script. Vet. V, 150: Culmen apostolicum cum Coelestinus haberet, | Primus et in toto fulgeret episcopus orbe etc. Characteristisch ist diese römische Bezeichnung Cölestins welche unstreitig den Primat ausdrückt, aber dennoch in Cölestin nur den „ersten Bischof" erblickt.

2) Die Angabe von 17 Tagen ist irrig.

3) Vgl. Jaffé Reg. p. 33. Die Berechnungen Pagi's und Coustants weichen nur unwesentlich ab; die des Baronius, der die Erhebung des Xystus auf den 26. April verlegt, ist verfehlt.

Amtsantritte die nahen Beziehungen zwischen seinem Stuhle und der orientalischen Kirche aufrecht zu erhalten und zu befestigen. Eine noch an Cölestin geschickte orientalische Gesandtschaft traf in Rom ein, um Zeuge der Ordination seines Nachfolgers zu sein, und von diesem das Antwortschreiben zu erhalten, welches man sich von jenem erbeten hatte. Er danke Gott, schreibt Xystus an Cyrill[1]), dass bei seiner Erhebung zum Bischofe von Rom die Mitbischöfe Hermogenes und Lampetius, die Gesandten des Orientes, gegenwärtig gewesen seien, die er nun als Augenzeugen seiner Ordination wieder in ihre Heimath entlasse. In grösster Eintracht sei seine Wahl vor sich gegangen, und habe er ähnlich wie an Cyrill, so auch an das übrige Bischofscollegium des Orientes Briefe gerichtet. Er freue sich, zu gleicher Zeit von der Glaubensangelegenheit und seiner Erhebung reden zu können. Da auch der Orient vertreten gewesen sei bei seiner Ordination, habe also die ganze Kirche Theil genommen. Die römische Kirche sei einmüthig gewesen in der Aufstellung des Lehrers des Glaubens, wie sie in der Glaubenslehre selbst immer Eine Anschauung bewahrt habe. Was das Ersuchen Cyrills angehe, so habe Cyrill bereits hinlänglich über die nestorianische Angelegenheit sich ausgesprochen. Aber er stehe nicht an, das Gesagte zu wiederholen. Cyrill wolle, mit dem Tode des Nestorius zufrieden, den übrigen Verirrten die Rückkehr ermöglichen. Damit sei er ganz einverstanden. Wenn sie sich aber nicht bekehrten, müssten ihre Stühle mit andern besetzt werden. Dasselbe gelte von Johannes von Antiochien, wie bereits früher geschrieben worden. Cyrill möge nur festhalten an den Entscheidungen des Concils und des apostolischen Stuhles. Er möge diesen Brief auch den benachbarten Bischöfen schicken, damit sie sähen, dass der apostolische Stuhl in seiner Sorge für Alle nie saumselig werde.

Ausser diesem amtlichen, für den orientalischen Episkopat bestimmten Brief an Cyrill richtete Xystus einen andern an ihn privat[2]). Aus diesem erfahren wir noch, dass sein Archi-

1) Bei Coustant p. 1231.

2) Bei Coustant p. 1237. Dass Xystus auch an Nestorius geschrieben habe, meldet jedenfalls unrichtig bloss der überhaupt viel Ungenaues enthaltende Gennad. De script. eccl. c. 54.

diakon Themison den Bischof Xystus veranlasste, jenen Gesandten ein neues Schreiben mitzugeben, obwohl die Ansicht des römischen Stuhles über die Restitution der reumüthigen Nestorianer den Orientalen bereits bekannt war.

Längere Verhandlungen zwischen Cyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien, denen auch der Einfluss des Hofes nicht ferne blieb, führten endlich dazu, dass Johannes in milderer Fassung das Ephesinische Dogma anerkannte. Ende des J. 432 oder Anfangs des J. 433[1]) theilte er seine Unterwerfung durch ein Schreiben an die „Brüder und Mitbischöfe" Xystus von Rom, Cyrill von Alexandrien und Maximian von Konstantinopel mit[2]). Alle Bischöfe, schreibt er, seien verpflichtet, an dem richtigen Glauben festzuhalten. Das durch kaiserliches Decret versammelte Concil von Ephesus habe darum mit den Legaten des Bischofs Cölestin von Rom den Nestorius wegen Häresie abgesetzt. Er habe bei seiner Ankunft in Ephesus die Sache bereits erledigt gefunden und sich weder mit der Synode darüber verständigen können, noch später zugestimmt. Da die Kirchen darüber in Uneinigkeit gerathen seien, und der Kaiser zur Herstellung des Friedens den Tribun und Notar Archelaus zu ihm geschickt habe, sei auch von ihm (Johannes) die Absetzung des Nestorius als rechtmässig anerkannt und dessen Irrlehre verflucht worden, weil die antiochenische Kirche seit jeher dem orthodoxen Glauben gehuldigt habe. Er stimme auch der Ordination Maximians zu und halte Gemeinschaft mit allen orthodoxen Bischöfen des Erdkreises.

Durch die Unterwerfung des Johannes war der Widerspruch gegen das Ephesinische Concil im Orient im Wesentlichen überwunden. Aber doch nicht bei Allen. Einige Bischöfe, Eutherius von Tyana und Helladius von Tarsus an der Spitze, wagten sogar den Versuch, den römischen Bischof umzustimmen.

---

1) In einer Rede am 23. April 433 machte Cyrill dem Volke die Unterwerfung bereits bekannt. Die Verhandlungen seit dem Schluss des Concils scheinen bis kurz vor jenem Datum gedauert zu haben. Für das Ende 432 spricht nur, dass Johannes das Concil in das vergangene Jahr (παρῳχηκὸς ἔτος) verlegt.

2) Bei Mansi V, 285.

Bald nach der Unterwerfung des Johannes richteten die beiden genannten Metropoliten an ihn folgendes Schreiben [1]). Sie klagen über die allgemeine Herrschaft des „Aegyptischen" Irrthums und rufen den Schutz des Xystus an, den Gott zum Leiter (gubernator) berufen [2]). Auch früher hätten die römischen Bischöfe ja wiederholt die in Alexandrien auftauchenden Häresien unterdrückt und den Erdkreis im wahren Glauben befestigt, so der h. Bischof Damasus und mehre andere. Sie trügen ihm darum jetzt die Bitte vor, da mit Gewalt der Irrthum verbreitet werde, einzuschreiten und denen zu helfen, welche die neuen Lehren der ägyptischen Kapitel nicht annehmen wollten. Cyrill habe nämlich zwölf Kapitel aufgestellt im Widerspruch zu der h. Schrift und der Lehre der Väter, welche unbeschadet der Einheit das Hohe der Gottheit, und das Niedere der Menschheit Christi zugeschrieben hätten. Nestorius habe lieber Alles ertragen als der Häresie des Cyrill und dem Irrthum der ganzen Welt zustimmen wollen. Auf dem Concil von Ephesus sei dann Nestorius ungehört verurtheilt worden, und Cyrill habe als Richter fungirt, während er Partei gewesen sei. Er, der Schuldige, der hätte verurtheilt werden müssen, habe präsidirt. Einigen habe der ganze Vorgang beweinenswerth, Andern lächerlich geschienen. Der dann angelangte Johannes von Antiochien habe mit einer grossen Zahl von Bischöfen, unter ihnen 22 Metropoliten, Cyrill und Memnon abgesetzt und deren Anhänger excommunicirt. Diese hätten dennoch gewagt, gleich nachher die h. Communion zu empfangen. Der Kaiser habe hierauf eine neue unparteiische Untersuchung der Sache angeordnet, worauf jene indess sich wieder nicht eingelassen hätten. Durch Betrug, Gewalt und Bestechung hätten sie Anhänger gewonnen. Vergebens hätten sie (die Schreibenden) dringend gebeten, es möge auf einem neuen Concil eine Untersuchung der Kapitel Cyrills und der Sache des Nestorius unternommen werden. Die bloss durch die Autorität statt nach gründlicher Untersuchung hätten entscheiden

1) Bei Mansi V, 893.

2) Diese Aeusserung wie die ganze Haltung des Briefes lässt darauf schliessen, dass er nicht lange nach der Erhebung Xystus' III. geschrieben wurde, etwa im Frühling 433.

wollen, seien damit nicht einverstanden. Ohne Weiteres hätten sie Unterwerfung gefordert, und diejenigen, welche dieselbe verweigert, abgesetzt. Sie beschuldigten indirect die Apostel selbst, deren Lehre Nestorius vertrete. Diesem machten sie ungereimte Vorwürfe, wie dass er lehre, das Leiden habe nicht die Gottheit, sondern die Menschheit Christi angegangen, oder sie legten ihm Worte in den Mund, die kein Ungläubiger, selbst kein Waldteufel auszusprechen wagen würde, wie: Christus sei der Gesalbte des Herrn gleich Saul, David, Cyrus. Die Wandelung des Johannes von Antiochien sei eine ganz unerklärbare, ein unvorhergesehener Verrath an der Wahrheit. Ehe sie nach Ephesus gekommen, habe er den häretischen Inhalt der Cyrill'schen Kapitel erkannt und brieflich die beiden Kappadocien und andere Orte davor gewarnt als vor der Irrlehre des Eunomius, Arius und Apollinaris. Er sei auch nach Konstantinopel gereist, um jener Gottlosigkeit zu widerstehen. Früher habe er erklärt, selbst wenn Cyrill seine Kapitel widerrufe, könne er nicht aufgenommen werden, da er der Urheber jener Häresie sei. Nun trete er auf einmal mit Cyrill in Gemeinschaft, ohne dass dieser irgend einen Widerruf geleistet habe, und so habe er allein die Bande gebrochen, in die er mit so vielen Bischöfen den Cyrill und Memnon gelegt. Einen wunderbaren Brief habe er geschrieben, worin er Nestorius und seine Lehre verdamme. Aber statt diese Lehre genau zu bezeichnen, wie sie die Kapitel Cyrills als blasphemisch verwürfen, sage er allgemein: „alles was jener gottlos gesagt habe". Kniefällig bäten sie Xystus, er möge die Welt von diesem Schiffbruch retten, eine neue Untersuchung veranstalten und Remedur schaffen, damit die verbannten Hirten wieder zurückberufen würden und die Gläubigen nicht in dem Wichtigsten zu Schaden kämen, indem sie es verschmähten, die Taufe und die Communion von Häretikern zu empfangen, rechtgläubige Spender aber nicht vorhanden seien. Schon längst wären sie selbst aus verschiedenen Gegenden, aus Euphratesien, beiden Cilicien, Kappadocia Secunda, Bithynien, Thessalien und Mösien zu ihm geeilt, wenn sie nicht gefürchtet hätten, dass jene Wölfe in ihre Heerden einbrechen würden. Desshalb sendeten sie nun an ihrer Statt Kleriker und Mönche. Er möge also ohne Verzug mit grossem Eifer sich erheben

nach dem Vorbilde des guten Hirten. Den h. Paulus möge er nachahmen, den sie als Pfand ihrer Freundschaft mit ihm (Xystus) betrachteten. Ihr [der Tarsenser] Mitbürger, sei er die Zierde jenes apostolischen Stuhles [zu Rom] geworden, und von Petrus habe er den Handschlag der Gemeinschaft empfangen, damit klar werde, dass beide mit derselben Feinheit die Dogmen bewahrten. Nicht für irgend ein irdisches Gut führten sie (die Schreibenden) den Kampf, sondern für den Glauben.

Dieses Schreiben blieb, so viel wir wissen, unbeantwortet. Im Orient streute man inzwischen aus, Xystus sei mit der Verurtheilung des Nestorius nicht einverstanden. Cyrill schrieb darum an Acacius von Melitene, wenn man einen Brief des römischen Presbyters Philippus (ohne Zweifel des Legaten auf dem Ephesinischen Concil) vorzeige, der solches besage, so sei dies eine Fälschung[1]). Diese ganze Bewegung im Orient war aber die Veranlassung, dass auf einer römischen Synode eine Art Versöhnungsfest zwischen Cyrill und Johannes von Antiochien beabsichtigt wurde. Am Jahrestage der Erhebung des Xystus, am 31. Juli 433 versammelten sich nach einer bereits bestehenden Sitte die Nachbarbischöfe Roms in St. Peter zu einer Festfeier. Wie es scheint, sollte diese Gelegenheit zu einer Besiegelung der Unterwerfung des Johannes, oder wenn man will, zu einer Demonstration gegen die Nestorianer im Orient benutzt werden. Die Unterwerfung des Johannes war von diesem schon Ende 432 oder sicher Anfangs 433 in Rom mitgetheilt worden. Gleichwohl kam auf jener Synode vom 31. Juli ein Brief Cyrills zur Verlesung über seine Versöhnung mit Johannes, und wurde bald nachher eine Gesandtschaft von Johannes empfangen. Unter dem 15. September gingen dann die beiden Gesandtschaften mit Antwortschreiben des Xystus an Cyrill und Johannes wieder in den Orient zurück. Man darf wohl vermuthen, dass beide Gesandtschaften zu jener Feier am 31. Juli nach Rom bestellt waren, die Ankunft der Antiochenischen aber sich verzögerte, und so der Glanz der beabsichtigten Demonstration etwas gestört wurde. Jenes war wohl auch der Grund, wesshalb das Antwortschreiben an Cyrill, welches gleichzeitig

1) Bei Mansi V, 326.

mit dem an Johannes abgehen sollte, das späte Datum des 15. September trägt. Die ganze Feier sammt diesen beiden Schreiben war denn auch die kräftigste Antwort, welche Xystus den Metropoliten von Tyana und Tarsus ertheilen konnte, welche eine nochmalige Untersuchung der Nestorianischen Sache wünschten. Die Feier selbst aber wurde ohne Zweifel in Rom als ein glänzendes St. Peters-Fest geplant. Die Kirchen von Alexandrien und Antiochien, nach alter Anschauung die Petrinischen Kirchen des Orientes und darum die ersten nach der von Rom, sollten am Jahrestage der Erhebung des römischen Bischofes den Reliquien des h. Petrus auf einer römischen Synode ihre Huldigungen spenden. Nach dem 31. Juli also, datirend vom 15. September, schreibt Xystus an Cyrill[1]: Zu seiner grössten Freude habe Se. Heiligkeit (Cyrill) ihm die Wiedervereinigung der Kirchen im Orient mitgetheilt. Christus habe der Zusammenkunft seiner Bischöfe die Entscheidung über die von Nestorius angeregte Frage vorbehalten. Die Apostel hätten sich oft zu Synoden versammelt um des Glaubens willen, nun freuten sich die versammelten apostolischen Männer [er mit den übrigen Bischöfen] über dessen Sieg. Bei St. Peter habe sich die ganze Brüderschaft versammelt. Seine Mitbischöfe hätten den zum Zeugen ihrer Freude gehabt, von dem seine Ehre den Anfang genommen. Dieser [der h. Petrus] habe der Synode vorgestanden, die aus Anlass der Jahresfeier seiner Erhebung zu Stande gekommen. Wie mit dem Leibe [d. i. den Reliquien], so sei er auch mit dem Geiste dabei gewesen. Durch seine Hülfe habe das zuerst unter den Aposteln überlieferte Symbolum gesiegt. Zu ihnen, die gemeinsam sich um die Heilung der Krankheit bemüht, seien die Brüder zurückgekehrt. Wie der Ausgang der Sache gezeigt, habe Johannes sich dem Nestorius nicht angeschlossen, sondern seine Sentenz nur in der Schwebe gelassen. Er habe nichts Anderes über Nestorius urtheilen können, als was Christus selbst durch seine Bischöfe über ihn geurtheilt. Wie Nestorius dem höllischen Feuer anheimgefallen, so sei Johannes dem Weinberge des Herrn wiedergewonnen. Er erwarte nun dessen Kleriker. Wie er oft dem Mitbischofe Maximian geschrie-

---

1) Bei Coustant p. 1254.

ben, solle man den Reumüthigen die Rückkehr erleichtern, damit den „Sohn des Verderbens“ der Ausschluss um so härter treffe, wenn er keine Genossen habe. Diesen Brief habe mit ihm die ganze Brüderschaft geschrieben.

Als nach der Abfassung dieses Briefes auch die Gesandten des Johannes in Rom angelangt waren, fertigte Xystus am 15. September auch an diesen seine Antwort ab[1]). Er drückt seine Freude darüber aus, dass, wie er bereits von Cyrill erfahren, Nestorius nun [von Antiochien durch die Bemühungen des Johannes] vertrieben und in die Wüste verbannt sei, wie er (Xystus) es gewollt. Man habe lange genug Geduld mit ihm gehabt. Dann dankt er ihm für die wenn auch unverdiente Anerkennung, welche er (Johannes) ihm gespendet, die sämmtliche Brüder vernommen, die zu der Jahresfeier seiner Erhebung zusammengekommen seien. Johannes bewähre sich als ein Lichtträger, was alle Bischöfe sein sollten. Nestorius dagegen gleiche dem gefallenen Lucifer. Johannes möge nun auch seinem Briefe gemäss lehren. Er habe nun erfahren, was es heisse, mit Rom übereinstimmen. Der Apostel Petrus überliefere in seinen Nachfolgern, was er selbst empfangen. Wer sich von dessen Lehre trennen möchte, den der Herr als den Ersten unter den Aposteln selbst belehrt habe? Er habe nicht von Hörensagen gelernt oder durch Lectüre, sondern mit den Andern vom Herrn selbst. Er habe einen abgeschlossenen und einfachen Glauben (absolutam et simplicem fidem) empfangen, der keine Controverse zugelassen, bei dem man bleiben müsse, um, reines Sinnes den Aposteln folgend, unter die apostolischen Männer gerechnet zu werden. Nicht geringe Mühe koste es, dass die Kirche des Herrn ohne Makel und Runzel sei. Wie sehr man darum bemüht sein müsse, beweise die Sorge der Kaiser. Wie oft habe ihr Wort den apostolischen Stuhl, wie oft verschiedene Brüder angeregt? Jede Neuerung müsse von dem Glauben fern gehalten werden. Der Mitbischof Maximian von Konstantinopel sei ein zuverlässiger Vertheidiger desselben, er werde nichts Anderes lehren, als was er mit ihm (Xystus) in Rom von den frühern römischen Bischöfen gehört habe.

---

1) Bei Coustant p. 1258.

Wie aus den arianischen Wirren, so hatte also nun auch aus den nestorianischen der römische Stuhl wieder seinen Vortheil gezogen. Die streitenden Parteien des Orientes suchten von Anfang an ihn als die unbetheiligte hervorragendste Spitze des Occidents auf ihre Seite zu ziehen. Die vom römischen Bischofe gleich anfangs ausgesprochene Verurtheilung des Nestorius siegte auf dem Concil von Ephesus; ein in Rom gebildeter Geistlicher bestieg an dessen Stelle den Stuhl von Konstantinopel; Nestorius ward gemäss dem Wunsche des Bischofes von Rom auch von Antiochien vertrieben, und seine mächtigste Stütze, der antiochenische Bischof Johannes „erfuhr schliesslich, was es heisse einerlei Gesinnung mit dem apostolischen Stuhl zu sein.“ Aber ungeachtet dieser Stärkung des römischen Ansehens durch die Wirren des Orientes und ungeachtet ihres dadurch gesteigerten Selbstbewusstseins tritt weder Cölestin noch Xystus der bischöflichen Autorität zu nahe. Das gemeinsame Urtheil der Bischöfe ist es, worauf sie die Nestorianer verweisen, und der besondere Vorzug Roms besteht nach ihnen darin, dass es die Tradition der Apostel von dem Ersten unter ihnen, dem h. Petrus erhalten hat. Die Aufgabe aller Bischöfe aber ist es, an der einfachen Lehre festzuhalten, welche die Apostel gemeinsam vom Herrn empfingen[1]).

Natürlich hielt Xystus auch die Ansprüche aufrecht, welche seine Vorgänger über Illyrien geltend gemacht hatten. Er ernannte darum wieder den Bischof von Thessalonich zu seinem ständigen Vicar oder Legaten. Gleichzeitig aber musste er den Perigenes von Korinth, der, obwohl er Alles dem römischen Stuhle und dessen Vicariat zu Thessalonich verdankte, die frühere Selbständigkeit seiner Kirche wiederherzustellen trachtete, zur Unterwürfigkeit gegen Rom und Thessalonich an-

---

1) Das Papstbuch berichtet von Xystus noch, dass der frühere Consul Anicius Bassus ihn im J. 433 verklagt, der Kaiser zu Folge dessen durch eine Synode die Klage habe untersuchen lassen, und die Synode dann den Kläger wegen Verleumdung verurtheilt und sein Vermögen zu Gunsten der Kirche confiscirt habe. Xystus soll schliesslich den Bassus feierlich in dessen Familiengrab bei St. Peter beerdigt haben. Dass die bei Baron. ad a. 433, n. 31 mitgetheilten Akten über diese Vorgänge gänzlich erdichtet sind, zeigt bereits Pagi Crit. ad h. l.

halten. Er that dies durch eine Gesandtschaft, welcher er später noch einen Brief folgen liess. Unter dem 8. Juli 435 nämlich schrieb er ihm[1]): Er sollte eher Gelegenheit haben, über ihn (Perigenes) sich zu freuen, als sich über ihn zu beklagen, da der apostolische Stuhl ihm zur Erlangung seiner Würde verholfen habe. Er wolle die Sache nicht weiter berühren, die durch seine Legaten bereits erledigt worden. Der Presbyter Martianinus und der Diakon Lollianus hätten ausgeführt, was seinem (des Perigenes) Nutzen und der Autorität des apostolischen Stuhles förderlich gewesen. Er wolle ihm darum jetzt nichts schreiben, was ihn betrüben könne, weil er hoffe, dass in Frieden beseitigt sei, was Perigenes habe versuchen wollen. Er ermahne ihn bloss durch den Mitbischof Lucas, dem Bischofe Anastasius von Thessalonich die schuldige Ehrfurcht zu erweisen wie die übrigen Illyrischen Bischöfe. Demselben habe er keine andern Vorrechte verliehen, als seine Vorgänger dessen Vorgängern. In seinem (des Perigenes) Interesse liege es, die Kirche von Thessalonich möglichst zu heben, da er durch sie in seiner Würde gegen seine Feinde geschützt worden sei.

Gleichzeitig schrieb Xystus an die nach Thessalonich einberufene Synode, welcher die Ueberbringer der beiden Briefe als römische Legaten beiwohnen sollten[2]): er habe den Anastasius nur in der Stellung bestätigt, welche dessen Vorgänger schon innegehabt. Die Metropoliten Illyriens sollten ihren Vorrang behalten, aber dem Bischof von Thessalonich seine Ehre nicht entziehen. Sie hätten das Recht, in ihren Sprengeln die Bischöfe zu ordiniren, aber nur unter seiner Zustimmung. Die wichtigern Angelegenheiten (majores causae) müssten überhaupt an den Bischof von Thessalonich gebracht werden. Er solle dann die tüchtigsten von den Illyrischen Bischöfen als seine Berather zuziehen oder Einen bestimmen, dem er die Entscheidung übertrüge. Auch der Bischof von Korinth habe sich ihm

---

1) Bei Coustant p. 1262. Der Brief ist zwar selbst nicht datirt; aber da der folgende, an die Synode von Thessalonich gerichtet, dieselbe Angelegenheit behandelt, darf man dessen Datum wohl auch auf ihn beziehen. Beide Briefe wurden ohne Zweifel mit derselben Post expedirt.

2) Bei Coustant p. 1263.

zu unterwerfen, widrigenfalls er dazu würde gezwungen werden. Die übrigen Angelegenheiten sollten sie mit seinen (des Xystus) Legaten in Ordnung bringen, welche sein volles Vertrauen besässen.

Das unnatürliche, wenn auch durch längere Gewohnheit und selbst durch kaiserliche Gesetze sanctionirte Verhältniss der orientalischen Bischöfe der Provinz Illyrien zum römischen Stuhle scheint fortwährend, namentlich unter Anregung der Bischöfe von Konstantinopel, auf Widerspruch gestossen zu sein. Am 18. Dezember 437 sah Xystus sich wieder veranlasst, zwei Briefe in dieser Sache in den Orient zu schicken, einen an den Bischof Proclus von Konstantinopel, der inzwischen Maximian gefolgt war, einen andern an die Bischöfe Illyriens. Er wisse zwar, schreibt er an jenen[1]), dass er, wie es sich für einen Bischof gezieme, die Kanones und kirchlichen Gewohnheiten gewissenhaft beobachte, aber dennoch müsse er ihn ermahnen, gegen diejenigen auf der Hut zu sein, welche die Kirchen in Verwirrung brächten und sich Stellungen erschleichen wollten, die ihnen nicht zukämen. Er weise ihn an, wenn ein Illyrischer Bischof ohne Legitimation des von Thessalonich zu ihm komme, denselben als Verächter der kirchlichen Kanones zu behandeln. Mehr zu schreiben halte er für überflüssig, da er zu ihm das grösste Vertrauen hege. Dies habe er noch kürzlich gezeigt, da er sein (des Proclus) Urtheil über den Bischof Idduas [von Smyrna] bestätigt. Er hoffe zuversichtlich, dass sie in der Beobachtung der Kanones Eines Herzens und Sinnes mit einander seien.

Diese Sprache lautete vertraulicher und zuversichtlicher, als es Xystus zu Muthe war. Das Reisen Illyrischer Bischöfe nach Konstantinopel sollte an die Genehmigung des Bischofes von Thessalonich geknüpft werden, um die Verbindung mit dem Stuhle zu verhindern, der namentlich Illyrien gegenüber Roms Rivale war. Zu den Illyrischen Bischöfen redete darum Xystus deutlicher. Hatte nämlich Rom durch den Sturz des Nestorius und durch die Besetzung des Stuhles von Konstantinopel mit dem Abendländer Maximian unleugbar einen grossen Einfluss in

---

1) Bei Coustant p. 1264.

der orientalischen Kirche gewonnen, so scheint unter Maximians Nachfolger Proclus die naturgemässe Reaction eingetreten zu sein. Wenigstens erfahren wir später von Theodoret (ep. 86), dass auf einer Synode unter Proclus Bestimmungen getroffen wurden, welche die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien als eine Beeinträchtigung ihrer Rechte ansahen. Ohne Zweifel galten jene Bestimmungen der Erhebung der Kirche von Konstantinopel, welche 381 jenen beiden Stühlen übergeordnet, dann aber in Folge der nestorianischen Wirren und durch römischen Einfluss wieder mehr in den Hintergrund gedrängt worden war. Der neue Bischof scheint an den can. 3 des Concils von Konstantinopel erinnert zu haben, wonach sein Stuhl als der von Neurom der erste des Orientes sein sollte. Damit musste denn auch die alte Illyrische Frage wieder aufleben, indem es nahe lag, dass der Bischof von Konstantinopel, wenn er der oberste Hierarch der orientalischen Kirche war, auch die orientalische Provinz Illyrien von seinem Kirchengebiete nicht getrennt sehen mochte. Die Besorgniss des Xystus, dass es unter Proclus mit dem römischen Vicariate von Thessalonich zu Ende sein möchte, war also nicht unbegründet. Verblümt sprach er diese Besorgniss ihm selbst gegenüber aus, um das Gefürchtete gleichsam als unmöglich erscheinen zu lassen. Die Illyrischen Bischöfe aber scheint er veranlasst zu haben, zu einer Synode zusammenzutreten und sich gegen die neuen Bestimmungen der Synode des Proclus zu erklären. An diese Illyrische Synode schrieb er dann folgender Massen[1]):

Der Apostel Paulus, das festeste Fundament unserer Religion, habe in seinen an die einzelnen Gemeinden gerichteten Briefen immer seine Freude geäussert, wenn er dieselben den Gesetzen habe gehorchen sehen. Er (Xystus) rede nun alle Kirchen mit diesem Einen Briefe an, welche auf der Synode vertreten seien. Jener habe mit Ungebildeten gesprochen, er mit Collegen und Unterrichteten. Er wolle sie nun auch nach dem Beispiel des h. Paulus wie in persönlicher Zusammenkunft, vermittelst des geschickten und gemässigten Presbyters Artemius ermahnen, die kirchliche Ordnung zu befolgen und den Weg der

1) Bei Coustant p. 1269.

Väter nicht zu verlassen. Der Bischof von Thessalonich solle die Instanz für alle Streitsachen der Kirchen Illyriens bilden. So oft er es für nöthig erachte, solle er die Bischöfe zum Concil versammeln und dann an den apostolischen Stuhl berichten, dass dieser die Beschlüsse bestätige. Was die orientalische Synode [unter Proclus] gegen seine Vorschriften beschlossen habe, dadurch seien sie nicht gebunden, die Glaubensentscheidungen ausgenommen, denen er zustimme. Sie sollten sich vielmehr an die Kanones halten und an die so oft schon ergangenen Verfügungen des apostolischen Stuhles. Wenn sie etwas unter einander hätten, solle sein Mitbischof Anastasius als Vicar des apostolischen Stuhles entweder selbst den Streit entscheiden, oder die Sache an ihn berichten. Jeder Leib werde durch das Haupt regiert. Sie sollten darum ihr Haupt in Ehren halten. Auch das Haupt verliere seine Festigkeit und Stärke, wenn es nicht durch den Leib gehalten werde. Sie sollten desshalb dem Mitbischofe Anastasius sich unterwerfen und Frieden miteinander halten.

Noch meldet der Chronist Prosper von Xystus, dass es den Umtrieben des Pelagianers Julian von Eclanum im J. 439 gelungen sein würde, sich wieder in die Kirchengemeinschaft einzuschleichen, wenn nicht Xystus, durch den Diakon Leo (seinen Nachfolger auf dem römischen Stuhle) aufmerksam gemacht, es verhindert hätte. Unter Xystus mochte Julian diesen Versuch wagen, weil dieser früher wenigstens im Rufe der Hinneigung zum Pelagianismus gestanden hatte. An ihn, als er noch römischer Presbyter war, schrieb Augustinus (ep. 194, 1), er freue sich über die Unrichtigkeit des Gerüchtes, dass er (Xystus) zu den Pelagianern neige, und danke ihm, dass er vor einer grossen Menge sich vielmehr gegen deren Irrlehre ausgesprochen und dem Briefe des Zosimus an die Afrikaner auch seinerseits einen Brief gleichen Inhaltes habe folgen lassen.

Xystus wird die Anlage oder Restauration mancher Kirchenbauten in Rom, wie der Marienkirche ad praesepe genannt schon in einer alten Inschrift nachgerühmt[1]). Desgleichen findet de Rossi durch eine auf dem ager Veranus ausgegrabene In-

1) Vgl. Baron. ad a. 440, 2.

schrift die Angabe des Papstbuches bestätigt, dass Xystus die grössere Basilika des h. Laurentius habe erbauen lassen [1]). Auch wird er bei der Errichtung der Kirche des h. Petrus ad vincula durch die Kaiserin Eudoxia seinen Antheil gehabt haben [2]). Endlich soll er nach dem Papstbuch von 687 in dem Coemeterium des Kallistus eine Marmortafel mit einem Verzeichnisse der dort beerdigten Bischöfe und Martyrer haben aufstellen lassen [3]). Auch soll auf sein Betreiben der Kaiser Valentinian die römischen Kirchen reichlich beschenkt haben. Wir hörten bereits, dass er am 18. August 440 starb. Er ward bestattet an der via Tiburtina, in der Nähe des h. Laurentius.

XLII.

Die abendländischen Kirchenlehrer dieser Zeit über die Autorität des römischen Stuhles.

Das bemerkenswertheste Ergebniss der geschichtlichen Entwicklung der römischen Kirche des letzten Jahrhunderts war ihre übermächtige Stellung den andern Kirchen gegenüber. Wir sahen, wie die Wirren des Orientes in den arianischen, origenistischen, nestorianischen Streitigkeiten dazu beitrugen, die römische Autorität zu steigern, wie aber namentlich die Verwandlung des römischen Reiches in ein christliches durch Constantin allmälig in mehr als Einer Beziehung die Verweltlichung der Kirche, eine Uebertragung der Staatsformen auf die Kirchenverfassung und auf diese Weise die Aufrichtung der römischen Herrschaft auch in der Kirche zur Folge hatte. Die Ansprüche, welche in diesem Sinne die römischen Bischöfe seit Damasus und Siricius machten, sahen wir immer deutlicher hervortreten. Gleichzeitig nahmen wir wahr, wie der Stuhl von Konstantinopel durch die Erhebung dieser Stadt zur neuen Hauptstadt der

1) Bullett. 1876, S. 22 ff.

2) Vgl. Lipsius in Hilgenfelds Zeitschr. für wiss. Theol. 1871, S. 120 ff.

3) Vgl. dazu de Rossi Roma sotterran. II, 47.

erste bischöfliche Stuhl des Orientes wurde und bei der neuen Theilung des ganzen Reiches in ein östliches und westliches (379) für die östliche Hälfte der Kirche das werden wollte, was er Rom für die westliche gern concedirte. Damit aber war dann der Kampf zwischen Alt- und Neurom gegeben, indem jenes die Herrschaft über die ganze Kirche für sich in Anspruch nahm.

Aber abgesehen von der Opposition, die sich gegen die römischen Forderungen im Orient erhob, zeigte man sich auch im Abendlande nicht überall geneigt, die frühere Episkopalverfassung zu vergessen, nach welcher der Bischof von Rom nur der angesehenste College unter den gleichberechtigten Bischöfen gewesen war. Wir sahen, wie besonders Afrika, obgleich es als Tochter der römischen Kirche stets in näherer Beziehung zu dieser gestanden hatte, seine Selbständigkeit in der Appellationsfrage gegen den römischen Anspruch eines Jurisdictionsprimates mit Erfolg zu vertheidigen wusste. Wir lernten unterscheiden zwischen den Ansprüchen und selbstbewussten Behauptungen der römischen Bischöfe einerseits und den Anschauungen anderseits, welche, durch den Gang der Dinge allerdings mehr oder weniger modificirt, auf Grund der durch das Nicänum bestätigten ältern Verfassung in der Kirche fortlebten.

Dass diese Anschauungen den Lehrern der orientalischen Kirche geläufig waren, ist selbstverständlich, obgleich manche ihrer Hierarchen sich vor dem römischen Stuhle demüthig beugten, wenn es galt, dessen hohe Autorität für ihre Interessen zu verwerthen. Von grösserer Bedeutung für die Dogmengeschichte wären gewichtige Stimmen aus dem Abendlande, weil hier der römische Stuhl als der einzige apostolische unbestritten für die oberste Spitze dieser ganzen Kirchenhälfte angesehen wurde. Nun begegnen uns gerade in diesem Zeitraum die drei grossen abendländischen Kirchenlehrer, der Bischof Ambrosius von Mailand († 397), der Presbyter Hieronymus († 420), halb ein Römer und dem römischen Stuhle sehr verbunden, und endlich der Bischof Augustinus von Hippo († 430). Wie der Occident damals, in der Entstehungszeit der kirchlichen Monarchie Roms, d. i. des Papstthums, über die Kirchenverfassung dachte, dürfte authentisch aus ihnen zu entnehmen sein. Wir fügen noch den Afrikaner Optatus von Milevä aus der Zeit des Damasus

und Siricius hinzu, weil er den Donatisten gegenüber sich eingehend über die Lehre von der Kirche verbreitet hat.

Bei dem h. Ambrosius finden wir nur die Aeusserung, dass die katholische Gemeinschaft (zunächst natürlich im Abendlande) in der Gemeinschaft mit Rom sich zeige. So berichtet er von seinem Bruder Satyrus, derselbe habe sich vor der Taufe erkundigt, ob der betreffende Bischof auch in Gemeinschaft stehe mit den katholischen Bischöfen, d. i. mit der römischen Kirche [1]). Damals gab es nämlich besonders im Abendlande Luciferianische Bischöfe, welche als Schismatiker galten. Die Bischöfe des von Rom und den meisten übrigen Kirchen verworfenen Luciferianischen Schisma's waren nun daran am leichtesten und sichersten zu erkennen, dass sie mit dem römischen Bischofe nicht in Gemeinschaft standen. Eine weiter gehende prinzipielle Bedeutung hat jene Aeusserung nicht. Mehr prinzipiell lautet der Ausspruch der Synode von Aquileja von 381, deren Schreiben an die Kaiser, wenn es ächt sein sollte, wesentlich auf Ambrosius zurückzuführen sein würde [2]). In diesem werden die Kaiser gebeten, nicht zuzulassen, dass Ursinus, der Gegenbischof des Damasus, die römische Kirche „das Haupt des ganzen römischen Reiches und den apostolischen Glauben daselbst in Verwirrung bringe, weil von dort die Rechte der Kirchengemeinschaft auf Alle übergingen“. Aber auch diese Aeusserung bedeutet anders nichts, als dass ein Schisma in Rom von der grössten Tragweite sein würde, indem wegen ihres hohen Ansehens als Hauptkirche im ganzen römischen Reiche die übrigen Kirchen in Mitleidenschaft müssten gezogen werden [3]).

---

1) De excessu fratris Satyri I, 47.

2) Ambr. ep. 11, 4.

3) Nur mittelbar gehören hierhin die Stellen, an denen Ambrosius von dem Apostel Petrus redet. Am häufigsten citirt wird Enarr. in Ps. 40, n. 30: Wo Petrus ist, da ist die Kirche u. s. w. Aber hier ist nur von dem Apostel selbst als demjenigen die Rede, mit welchem die Kirche ihren Anfang nahm. Wie stark ferner Ambrosius auch sonst hervorheben mag, dass Petrus der Erste unter den Aposteln gewesen sei, so hält er doch an der wesentlichen Gleichheit der Apostel fest. De Sp. s. II, 158

Von dem h. Hieronymus haben wir früher bereits vernommen, dass er die Autorität der römischen Kirche stark betont, weil er an ihr in den beständigen Wirren des Orientes einen festen Halt und in den fortwährend gegen ihn thätigen Anfeindungen eine mächtige Stütze fand; dass er aber anderseits von dem Papalsystem noch nichts wusste. Ausser den bereits angeführten Aussprüchen dieses Kirchenlehrers heben wir noch folgende hervor. Wiederholt kömmt er auf Röm. 1, 8 zurück, indem er den Glauben der römischen Kirche als einen bis dahin unbefleckten preist. So schreibt er ep. 63, 2 an Theophilus von Alexandrien, er sei sehr darauf bedacht, die von den Vätern festgestellten Bestimmungen zu beobachten und sich stets des von dem Apostel gepriesenen römischen Glaubens zu erinnern, den auch die alexandrinische Kirche zu besitzen sich rühme. Desgleichen ermahnt er ep. 84, 8 die Origenisten, die Ohren der Römer, den Glauben zu verschonen, der vom Apostel gepriesen worden. Warum sie denn jetzt auf einmal neue Lehren einführen wollten, von denen Petrus und Paulus nichts gewusst hätten? Er wolle als Greis denselben Glauben haben, den er in der Jugend als Täufling erhalten. In diesem Sinne, nach welchem der römische Glaube der von Anfang an überlieferte ist im Gegensatz zu den origenistischen Neuerungen, schreibt er auch gegen Rufin (adv Ruf. apol. I, 4), wenn dieser sage, bei Origenes komme nichts gegen seinen (Rufins) Glauben vor, so frage es sich, welchen Glauben er den seinigen nenne, den in der römischen Kirche lebenden oder den origenistischen. Wenn jenen, so sei er (Hieronymus) also katholisch, da er von den Irrthümern des Origenes nichts habe wissen wollen. Und ähnlich in demselben Werke (III, 12), Rufin wolle auch den Abendländern Aergerniss bereiten. Aber der von dem Apostel gepriesene römische Glaube sei für solche Gaukeleien nicht zugänglich; selbst wenn ein Engel Neues lehren wolle, durch die Autorität des h. Paulus befestigt, könne er nicht verändert werden. In demselben Sinne verweist Hieronymus

---

z. B. sagt er, Paulus sei nicht geringer als Petrus; enarr. in Ps. 38, n. 37, die Worte: „Dir will ich die Schlüssel des Himmels geben" seien in Petrus zu Allen gesagt u. s. w.

die Jungfrau Demetrias (ep. 130, 16) an den damaligen Bischof, nicht etwa als ein übernatürliches Orakel, sondern als den factischen Verkündiger der einfachen überlieferten Lehre im Gegensatze zum Origenismus. Unter Anastasius, schreibt er, sei die origenistische Häresie auch nach Rom gekommen, um den vom Apostel gepriesenen einfachen Glauben zu erschüttern. Aber jener Mann „der reichsten Armuth und apostolischer Sorge“ habe die Hydra sofort auf's Haupt geschlagen und ihr den Mund gestopft. Da indess die Verführung zu Rom immer noch fortdauere, so ermahne er sie, sich an des Anastasius Nachfolger, den h. Innocenz zu halten und keinen fremden Glauben anzunehmen. Bei Gott habe sie Lehrerinnen, deren Glaube die Norm der Lehre sei (quarum fides norma doctrinae est). Mit letzterer Bemerkung verwies Hieronymus auf die verstorbenen Verwandten und Freundinnen der Adressatin, und ersieht man hieraus deutlich, in welchem Sinne die Kirchenväter einen bestimmten Glauben als Norm bezeichnen. Offenbar wollte Hieronymus mit jener Aeusserung nicht einige Nonnen für unfehlbar erklären, sondern nur sagen, der Glaube, den sie factisch gehabt, der stets überlieferte sei der Massstab, nach dem die Richtigkeit jeder neu auftauchenden Lehre beurtheilt werden müsse.

Bei aller Verehrung gegen die römische Kirche und ihre Bischöfe sieht Hieronymus in Letztern doch eben nur Bischöfe, keine Päpste, und in den Bischöfen die gesetzmässigen Repräsentanten ihrer Kirchen, die aber im Falle eines Zwiespaltes mit der eigenen Kirche nicht als die unbedingt massgebenden zu betrachten sind. So schreibt er (ep. 82, 11) an Theophilus von Alexandrien, durch ihn und die römische Kirche stehe er (Hieronymus) mit der Kirche von Jerusalem in Verbindung, trotzdem deren Bischof von ihm nichts wissen wolle. Aber dieses Umweges bedürfe er nicht einmal, da Presbyter von Jerusalem mit ihm in kirchlichem Verkehre ständen. Hieraus gehe hervor, dass man zwischen der Ungnade Eines Menschen (des Bischofes) und der der Kirche wohl zu unterscheiden habe. Er und seine Mönche in der Wüste wollten die Bischöfe, jedoch nur wenn sie den rechten Glauben lehrten, verehren, aber nicht mit sklavischer, sondern mit

kindlicher Furcht. Er wisse wohl, wer die Bischöfe Christi aufnehme, nehme den auf, dessen Bischöfe sie seien; aber sie sollten nicht Herren, sondern Väter sein. Hätte Hieronymus das Papalsystem gekannt, so würde er gesagt haben: Schliesst mich auch der Bischof von Jerusalem von seiner Gemeinschaft aus, so bin ich doch so lange Mitglied der Kirche, als Rom mich als solches anerkennt, mit andern Worten: er hätte gegen die Excommunication seines Ortsbischofes an den Papst appellirt. Aber mit der Kirche von Jerusalem betrachtet er sich trotz der Feindschaft des Johannes verbunden, zunächst durch das Presbyterium dieser Kirche und indirect durch die Bischöfe von Alexandrien und Rom, weil er mit diesen in kirchlichem Verkehr stand, und sie wiederum mit der Kirche von Jerusalem. Nicht die Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe als solchem ist also für Hieronymus massgebend, sonderrn die Gemeinschaft mit den Bischöfen resp. den Kirchen, welche an der überlieferten Lehre festhalten.

Unter den verschiedenen Bischöfen oder Kirchen gibt es aber nach ihm keinen wesentlichen Unterschied. Gegen den Dünkel und die Selbstüberhebung der Diakonen zu Rom bemerkt Hieronymus (ep. 146, 1), die Kirche von Rom sei keine andere als die übrigen. Gallien, Britannien, Afrika, Persien u. s. w. beteten Einen Christus an, folgten Einer Regel der Wahrheit. Wenn man nach der Autorität frage, so sei der Erdkreis grösser als die Stadt Rom (orbis major est urbe). Wo immer ein Bischof sei, ob zu Rom, oder Eugubium, oder Konstantinopel, oder Rhegium, oder Alexandrien, er habe denselben Rang und dasselbe Priesterthum (ejusdem meriti ejusdem est et sacerdotii). Reichthum oder Armuth machten keinen Bischof höher oder niedriger. Uebrigens seien sie alle Nachfolger der Apostel[1]). Die Gewohnheiten Roms seien nur die Einer Stadt. Schärfer, als es hier geschieht, kann man wohl das Papalsystem nicht negiren. Dem entsprechen denn auch des

---

1) Nebenbei sollte wohl in dieser Bemerkung eine Hinweisung darauf liegen, dass es dem Beispiele der Apostel gemäss für alle Bischöfe sich gezieme, eher arm und niedrig, als reich und vornehm zu sein.

Hieronymus übrige Aeusserungen über die hierarchischen Würden. Theophilus von Alexandrien und Anastasius von Rom nennt er Rufin gegenüber die beiden Fahnenträger des Orientes und des Occidentes[1]). Und wiederum hält er ihm vor, sonst berufe er sich immer auf die Urtheile des „Papstes" Theophilus und erkläre die Annullirung der Entscheidungen der Bischöfe für ein Unrecht; nun habe aber Theophilus den Origenismus verurtheilt. Und von dem „Papst" Anastasius sage er (Rufin) selbst, Niemand werde es für möglich halten, dass der Bischof einer so grossen Stadt einem Schuldlosen oder Abwesenden Unrecht zufügen könne. Er (Hieronymus) erwähne das nicht, als ob er über die Urtheile der Bischöfe richten wolle; Jeder möge auf seine Gefahr hin urtheilen[2]). Ueberall erscheint hier der Bischof von Rom als einer der Bischöfe, aber durchaus nicht als ein den Bischöfen übergeordneter Hierarch. Darum hebt Hieronymus auch ausdrücklich (ep. 41) als Unterschied zwischen den Katholiken und Montanisten hervor, bei jenen nähmen die Bischöfe den ersten Rang, die Stelle der Apostel ein, bei diesen bildeten sie den dritten, ungefähr den letzten Grad der Hierarchie, und schliesst dann, was also bei den Katholiken das Erste sei, sei bei den Montanisten das Letzte.

Dieselbe Voraussetzung macht Hieronymus, wenn er von den Kirchen Aegyptens und denen des apostolischen Stuhles spricht[3]), letztern also in keine Beziehung zu den ägyptischen Kirchen setzt; oder wenn er sagt, der römische Bischof bringe das h. Opfer dar über den Reliquien Petri und Pauli, und wenn das unrichtig sei, so irre nicht bloss der Bischof der Einen Stadt Rom, sondern die Bischöfe der ganzen Welt, indem auch sie die Reliquien der Martyrer verehrten[4]). Mit allen rechtgläubigen Bischöfen, schreibt er gegen Johannes von Jerusalem (n. 43), sei er verbunden, und Johannes wolle doch wohl nicht allein die Kirche bilden; und dann (n. 44),

---

1) Adv. Ruf. apol. III, 9.
2) Ibid. III, 17.
3) c. Vigil. n. 2.
4) Ibid. n. 8.

Epiphanius habe wegen der origenistischen Frage sich an alle Bischöfe Palästina's und auch an den von Rom gewandt.

Von diesem Standpunkte aus beurtheilt er auch die Vorgänge in dem Osterstreite. Victor, berichtet er, habe viele orientalischen Bischöfe verdammen zu müssen geglaubt. Darin hätten ihm aber andere Bischöfe nicht die Hand gereicht [1]).

Schliesslich erwähnen wir noch eine Stelle, an welcher Hieronymus von dem Prinzip der monarchischen Regierung redet, nothwendiger Weise also auch das Papstthum hätte berühren müssen, wenn ein solches damals schon ausgebildet gewesen wäre. Einen Kaiser, schreibt er ep. 125, 15, gebe es, Einen [obersten] Provinzial-Richter. Rom habe die beiden Brüder nicht zu Königen haben können, wesshalb der Eine von dem Andern getödtet worden sei. So hätten darum auch die einzelnen Kirchen je Einen Bischof, Einen Archipresbyter, Einen Archidiakon, und jede kirchliche Rangstufe werde durch ihren Vorsteher gehalten. Im Schiffe gebe es Einen Steuermann, im Hause Einen Herrn; darum müsse auch jedes Kloster Einen Vorsteher haben. In der Kirchenverfassung kennt also Hieronymus die Monarchie bezüglich der Einzelkirche. Hätte er von einer einheitlichen, päpstlichen Regierung der Gesammtkirche etwas gewusst, so konnte er unmöglich versäumen hinzuzufügen: die Kirche hat Ein Oberhaupt, den Papst. Hiermit stimmt auch die Deutung überein, welche Hieronymus Matth. 16, 18 gibt. Dieselbe Richtergewalt wie Petrus, sagt er, hätten auch die übrigen Apostel empfangen, und die ganze Kirche in den Bischöfen und Priestern. Die Einzelstellung des Petrus fasst er dann als Symbol der Einheit des Glaubens und der Kirche als der alleinigen Heilsanstalt für die Menschheit [2]).

In der Polemik des Optatus gegen das Schisma der Donatisten ist der Grundgedanke der von der cathedra Petri, d. i.

---

1) De vir. ill. c. 35.

2) Von gleichzeitigen Zeugnissen für das Episkopalsystem erwähnen wir beiläufig das des Sulpit. Sever. Hist. II, 48: Priscillian sei von Damasus und Ambrosius abgewiesen worden, „zwei Bischöfen, die in jener Zeit das höchste Ansehen genossen hätten“

dem einheitlichen Lehrstuhl der Kirche, gegen welchen jene einen neuen, schismatischen aufgerichtet hätten. Die Sonderstellung des Apostels Petrus hatte schon Cyprian so gedeutet, dass Christus durch dieselbe die Einheit der Kirche und der Lehre habe ausdrücken wollen, nicht als ob er etwas Anderes empfangen hätte als die übrigen Apostel, oder als ob er ihnen übergeordnet gewesen wäre. Petrus wird von Cyprian vielmehr, und nach diesem von den Afrikanern Optatus und Augustinus nur als Repräsentant der kirchlichen Einheit aufgefasst: der „Stuhl Petri" ist der Eine kirchliche Lehrstuhl, an dem sämmtliche Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe, in gleicher Weise participiren, der nur nach Petrus benannt wird, weil er ihn zuerst bestieg. Darum lehrt Optatus [1]), nicht Cäcilian (der rechtmässige Bischof von Carthago), sondern Majorin (der donatistische) habe sich von dem „Stuhl des Petrus oder Cyprian" getrennt. Der Stuhl von Carthago, den Cyprian inne hatte, ist nach dieser Auffassung eben der Stuhl Petri, weil er der Eine rechtmässige kirchliche Lehrstuhl war. Die Cathedra, das erste Kennzeichen der Kirche, sagt darum ferner Optatus (II, 6), gehöre nicht den Donatisten, sondern den Katholiken, weil sie durch Succession mit Petrus (dem ersten Inhaber des kirchlichen Lehrstuhls) in Verbindung ständen. Es ist kein wesentlich anderer Gedanke, wenn er (VI, 3) Gewicht darauf legt, dass sie, die Katholiken, mit den Kirchen der ganzen Welt in Gemeinschaft ständen, speciell mit den Orientalen, unter denen Christus selbst gelebt, wo die „siebenförmige Kirche" (Apok. 2, 1 ff.) sei, die Kirchen von Korinth, Galatien, Thessalonich, an welche der Apostel geschrieben habe; und wenn er II, 6 sagt, jene sieben Kirchen Asiens hätten allein den h. Geist, und was nicht mit ihnen in Gemeinschaft stehe, sei profan. Jene sieben Kirchen bedeuten ihm nämlich die Gesammtkirche der apostolischen Zeit, mit der die Katholiken durch die apostolische Succession verbunden seien.

Bestimmter spricht sich Optatus (II, 23) über seinen Begriff von der Cathedra aus, indem er sagt, die katholische Kirche lasse sich erkennen an der Einen Cathedra. Diese bischöf-

1) De schism. Don. I, 10.

liche Cathedra sei zuerst dem Petrus in Rom übertragen worden, dem Haupt der Apostel. Die übrigen Apostel hätten keine gesonderten Lehrstühle für sich beanspruchen dürfen, sondern wer neben dieser einzigen Cathedra eine zweite errichten wolle, sei ein Schismatiker. Auf dieser einzigen Cathedra sei dem Petrus Linus, dann Clemens u. s. w. gefolgt bis Siricius, mit dem jetzt die ganze Kirche in Gemeinschaft stehe. Offenbar will Optatus hier die andern Apostel ausser Petrus nicht vom Lehramte ausschliessen, und nicht behaupten, es gebe nur Einen bischöflichen Lehrstuhl in der Kirche, nämlich den zu Rom. Die Lehrstühle aller Kirchen sind ihm vielmehr nur gleichsam verschiedene Darstellungen des Einen idealen Lehrstuhles, neben dem kein zweiter, verschiedener errichtet werden darf. Und weil Petrus ihn zuerst bestieg, erkennt man an der Gemeinschaft mit ihm in seinen Nachfolgern die Verbindung mit der Einen von Christus gegründeten Cathedra der Kirche. Wie ganz anders hätte Optatus reden müssen, wollte er über den bischöflichen Lehrstühlen die einzige päpstliche Cathedra anerkannt wissen. Nirgends ein Wort von der Einen obersten Cathedra, der sich auch die Bischöfe auf ihren Lehrstühlen einfach zu unterwerfen hätten!

In demselben Sinne führt Optatus (VII, 3) aus, den Petrus habe Christus allen Aposteln vorgezogen und ihm die Himmelsschlüssel gegeben, welche den Uebrigen mitgetheilt werden sollten. Die andern Apostel hätten aus Liebe zur Einheit ihn nicht wegen der Verleugnung von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen, und um ihnen dies unmöglich zu machen, habe Christus gerade ihm die (für Alle bestimmten) Schlüssel gegeben. Dass er auch hier von Petrus, dem Haupt der Apostel, nur als dem Repräsentanten der Einen Kirche redet, in dessen Person alle Apostel die gleiche Gewalt empfingen, kann nach den sonstigen Aeusserungen des Optatus, der ebenso bestimmt wie die übrigen Theologen seiner Zeit das Episkopalsystem vertritt, nicht bezweifelt werden.

Nicht anders als seine Zeit- und Landesgenossen fasst der h. Augustin, der einflussreichste und bedeutendste Kirchenlehrer des Occidentes, die Stellung des Bischofes von Rom. Wir hörten bereits, dass er in seiner Eigenschaft als Bischof von Hippo

an der entschiedenen Opposition der afrikanischen Concilien gegen den Versuch des römischen Bischofes sich betheiligte, Appellationen von afrikanischen Presbytern anzunehmen und selbst die Bestimmungen von Sardica zu Gunsten seines Jurisdictionsprimates über die ganze Kirche zu erweitern. Auch Augustinus stand hiernach in der Kirchenverfassungsfrage strenge auf dem Standpunkt der Episkopal- und Metropolitanverfassung des Concils von Nicäa, wusste also von einem „Papstthum" nichts.

Dies bezeugen auch die zahlreichen Stellen seiner Schriften, in welchen er sich über die Lehre von der Kirche äussert. Die Kirche ist ihm die in der ganzen Welt verbreitete Gemeinschaft, durch die Bischöfe repräsentirt. Von Einem Bischofe als dem Vorgesetzten oder Oberhaupt der ganzen Kirche, von einem „Papste" meldet er nichts. Die mit der Succession der Bischöfe verknüpfte Ueberlieferung der Apostel, die Uebereinstimmung aller Kirchen sieht er in Sachen der Lehre als das Entscheidende an. „Die apostolischen Stühle" oder die Kirchen, welche mit den Aposteln in unmittelbarem Verkehre gestanden, haben darum für ihn eine besonders hohe Autorität. In dieser Reihe steht also auch der apostolische Stuhl von Rom, um so mehr, als er der Stuhl Petri ist, mit welchem die ganze bischöfliche Succession begann. Denn Petrus allein erhielt zuerst die bischöflichen Vollmachten zum Ausdrucke des Gedankens, dass es nur Einen Episkopat, Eine Kirche gebe, und nicht verschiedene, einander widersprechende Gemeinschaften. Kurz: Die Lehre der Cyprian und Optatus sehen wir bei Augustinus wiederkehren.

Einen andern Namen und eine andere Stellung für den römischen Bischof kennt darum auch Augustinus nicht, als für die andern Bischöfe. Ep. 44, 6 redet er z. B. von Athanasius und dem römischen Bischofe Julius. „Diese katholischen Bischöfe", sagt er dann, seien die heftigsten Gegner der Arianer gewesen. Die Donatisten, schreibt er ep. 52, 3, hätten ihre Anklagen gegen den Bischof Cäcilian von Carthago bei den überseeischen Kirchen [also nicht bloss bei der von Rom] anbringen müssen; aber nun stehe derselbe mit den „apostolischen Kirchen" in Gemeinschaft, und die Bischöfe der ganzen Welt hätten keinen Grund gehabt, ihren Collegen von Carthago zu verurtheilen. Aehnlich, nur noch deutlicher anderswo: wenn

die afrikanischen Bischöfe uneins gewesen, so hätten die überseeischen Bischöfe entscheiden müssen, deren Gemeinden den grössten Theil der Kirche ausmachten[1]). Dann meint er wieder in Sachen der Pelagianer, Johannes von Konstantinopel, auf den sich jene beriefen, wolle doch gewiss so vielen Mitbischöfen nicht widersprechen, besonders Innocenz von Rom, Cyprian, Basilius u. s. w.[2]). Diejenigen Schriften sind nach seiner Lehre als kanonisch aufzunehmen, welche von den meisten und angesehensten Kirchen, besonders den apostolischen Stühlen als solche bezeichnet werden[3]). Cyprian und der römische Bischof Stephan, zwei Bischöfe der hervorragendsten Kirchen, äussert er, allerdings geschichtlich unrichtig, seien ungeachtet ihrer Meinungsverschiedenheit über die Gültigkeit der Ketzertaufe mit einander in Gemeinschaft geblieben[4]).

Das Massgebende in allen Streitfragen ist nach Augustinus die h. Schrift. Er fordert darum die Donatisten auf, nicht mit vorgeblichen Wundern, sondern mit der Schrift ihre Stellung zu begründen. Auch die Katholiken beanspruchten nicht Glauben für ihre Kirche, weil unzählige Bischöfe oder Concilien sie empföhlen, oder wegen der Wunder, sondern auf Grund der h. Schrift[5]). Und ebendaselbst (n. 28), es komme nicht darauf an, was Einzelne lehrten; selbst den katholischen Bischöfen dürfe man nicht glauben, wenn sie irrten und der h. Schrift widersprächen. Die Kirche, schreibt er ep. 54, 1, habe nur ganz wenige (paucissima) Sakramente, wie Taufe und Communion, und was sonst noch in der Schrift empfohlen werde. Was nicht in der Schrift stehe, aber doch in der ganzen Welt beobachtet werde, sei entweder von den Aposteln eingerichtet, oder von den allgemeinen Concilien, deren Autorität in der Kirche sehr heilsam sei. Die Hartnäckigkeit oder abergläubische Aengstlichkeit derer sei sehr

---

1) De unit. eccl. c. 4.
2) c. Julian. lib. 1. c. 6, n. 22.
3) De doctr. christ. II, 3.
4) c. Petilian. n. 22.
5) De unit. eccl. c. 50.

zu bedauern, welche in Dingen, die weder in der Schrift, noch in der Tradition der Gesammtkirche vorkämen, noch zur Besserung des Lebens dienten, die in der Kirche herrschenden Verschiedenheiten verschmähten. Nur die Schrift ist gemäss Augustin unangreifbar und irrthumslos; spätere Schriftsteller werden durch Concilien corrigirt, Particularconcilien durch allgemeine Concilien, und diese wieder durch spätere, wenn etwas zu Tage kömmt, was früher verborgen war[1]. Er ist darum auch weit davon entfernt, Cyprian wegen seines Widerspruches gegen den römischen Bischof Stephan zu tadeln. Der Autorität des ganzen Erdkreises, äussert er zuversichtlich, würde Cyprian sich gebeugt haben[2]. Wenn Petrus, sagt er wiederum[3], gegen die Glaubensregel die Heiden zum Judaisiren habe zwingen können, dann könne man sich auch nicht verwundern, dass Cyprian den Häretikern die Wiedertaufe habe aufnöthigen wollen. Durch seinen Apostelprimat sei Petrus doch höher gewesen als irgend ein Bischof. Aber nachdem die Lehre der Gesammtkirche constatirt sei, müsse diese dem Urtheile eines einzelnen Bischofes vorgezogen werden. Von Cyprian selbst citirt dann Augustin noch die (gegen den römischen Bischof gerichtete) Aeusserung, von ihnen (den Afrikanern) wolle Niemand sich zum Bischof der Bischöfe erheben, das Urtheil über Alle überliessen sie Gott. Mit Bezug auf den Fall, dass Jemand wegen Eines Sünders ein ganzes Haus excommunicirt hatte, äussert er, er wünsche darüber auf einem Concil zu verhandeln, und wenn es nöthig sei, an den apostolischen Stuhl zu schreiben, damit die erforderlichen Massregeln durch die übereinstimmende Autorität Aller festgestellt würden[4]. Endlich ganz allgemein, sicher sei es, nicht verwegen über solches zu urtheilen, was durch kein Particularconcil untersucht und durch kein allgemeines Concil entschieden worden. Wohl aber sei das gewiss, was die Uebereinstimmung der ganzen Kirche bestätigt habe[5].

1) De bapt. c. Don. II, 4.

2) Ibid. II, 5.

3) Ibid. II, 2.

4) Fragm. ad Classician. (hinter ep. 250 in den Ausg.).

5) Ibid. VII, 53.

Wie aus den mitgetheilten Stellen bereits erhellt, lag es also Augustin durchaus fern, das Urtheil des römischen Bischofes für das allein oder in letzter Instanz massgebende zu erklären. Dieses selbst misst er wieder an der Schrift oder der überlieferten Lehre. Darum äussert er auch (ep. 190, 23) nach Anführung einiger Worte von Zosimus gegen die Pelagianer, in diesen Worten des apostolischen Stuhles sei so sehr der alte und wohl begründete, sichere und klare katholische Glaube enthalten, dass es ein Frevel für einen Christen sein würde, daran zu zweifeln. Wie sehr er desshalb auch bemüht ist, die Blösse zuzudecken, welche Zosimus in dem Kampfe gegen die Pelagianer sich gegeben hatte, so hält er doch einen Irrthum auch bei dem apostolischen Stuhle für möglich. Die Afrikaner, meldet er, hätten die von Zosimus verlangte Zustimmung der Pelagianer zu der Lehre des Innocenz nicht für genügend erachtet, Cölestius sei anzuhalten, auch das Unrichtige in seiner eigenen Schrift ausdrücklich zu verwerfen, sonst würden Viele glauben, der apostolische Stuhl habe dieselbe ganz approbirt, weil Zosimus sie als eine „katholische Schrift“ bezeichnet habe. Wenn aber wirklich die falschen Dogmen für richtig erklärt worden wären, so müsste man einfach „die römischen Kleriker“ des Fehltrittes bezüchtigen. Indess sei Zosimus nur möglichst milde gegen Cölestius aufgetreten [1]). Und bald nachher (n. 4), die „römischen Kleriker“ hätten unter Zosimus nichts anderes gelehrt als unter Innocenz; der würde ein Verräther der römischen Kirche sein, der diese Lehre verliesse. Pelagius, schreibt er anderswo [2]), habe die palästinensische Synode getäuscht, die römische Kirche aber habe er nicht täuschen können, weil man ihn in Rom gekannt habe. Zosimus habe sich an die Entscheidung des Innocenz erinnert und an den zu preisenden Glauben der Römer, welche den Pelagius und Cölestius so gut gekannt hätten, dass sie ein zuverlässiges Zeugniss gegen sie hätten ablegen können. Und ebendaselbst

1) c. duas epp. Pelag. II, 3. Diese Schrift ist an den römischen Bischof Bonifazius gerichtet.

2) De pecc. orig. c. 8.

c. 17, Pelagius sei verurtheilt worden von bischöflichen Synoden, dem apostolischen Stuhl und der ganzen römischen Kirche, sowie von der kaiserlichen Regierung. Er habe dann versucht, „das bischöfliche Urtheil des apostolischen Stuhles" zu täuschen. Das sei ihm aber nicht bis zu Ende gelungen. Sowohl durch die Afrikaner als durch die Brüder in Rom, welche ihn näher gekannt, sei so Vieles an den Tag gekommen, dass Zosimus ihn schliesslich auch verdammt habe. Es verdient bei diesen Stellen noch besonders bemerkt zu werden, dass Augustin die Lehre der römischen Kirche nicht von der Person ihres Bischofes allein abhängig macht, sondern ausdrücklich von der Lehre der „römischen Kleriker" unter Zosimus spricht, und schliesslich die damals so gern zum Lobe der Römer angeführte Stelle Röm. 1, 8 auf die ganze dortige Gemeinde und ihre Personal-Kenntniss des Pelagius und Cölestius bezieht. Von einer der Person des römischen Bischofs anhaftenden Infallibilität nirgends eine Spur.

Die römische Kirche nahm selbstverständlich in der Anschauung des Augustinus einen hohen Rang ein. Schon darum, weil Rom die Hauptstadt der Welt war. Dem Presbyter Xystus (dem spätern Bischof) macht er (ep. 194, 1) das Compliment, dass aus seinem Briefe gegen die Pelagianer der Glaube der römischen Kirche spreche, welcher Paulus in seinem Sendschreiben viel von der Gnade mitgetheilt, damit seine Lehre von dort, wie von der Hauptstadt der Welt durch die ganze Welt sich verbreite. Als apostolischer Stuhl ragt der römische hervor gemäss augustinischer Auffassung, aber nur als ein angesehener Bischofsstuhl. Cäcilian von Carthago, schreibt er ep. 43, 7 ff., sei verbunden gewesen mit der römischen Kirche, in welcher stets der Vorrang des apostolischen Stuhles (apostolicae cathedrae principatus) vorhanden gewesen, und mit den übrigen Ländern, woher das Evangelium nach Afrika gekommen sei. Es habe sich um Bischöfe gehandelt, die im Stande gewesen wären, sich vor ihren andern Collegen, namentlich denen der „apostolischen Kirchen" zu verantworten. Wenn man gegründete Klagen gegen ihn gehabt, habe man sich an die überseeischen Collegen wenden müssen. Aber ehe seine Excommunication von der ganzen Kirche

erfolgt sei, habe Niemand an seiner Statt ordinirt werden dürfen. Tausende von überseeischen Collegen seien vorhanden gewesen, die als Richter hätten fungiren können. Der römische Bischof Melchiades habe mit andern Collegen ein Urtheil gesprochen. Wäre dieses Urtheil unrichtig gewesen, so hätte man noch das Mittel des ökumenischen Concils gehabt, jenes Urtheil umzustossen. Der Kaiser habe sich über dasselbe keine eigene Meinung gestattet, sondern ein neues bischöfliches Urtheil [auf der Synode von Arles] veranlasst. Die afrikanische Kirche stehe an Zahl und Autorität hinter den andern Theilen der Erde zurück. Dem (donatistischen) Concil des Secundus von Tigisis stehe gegenüber der apostolische Stuhl und die ganze Erde, die mit Cäcilian Gemeinschaft habe.

In diesem Sinne, dass der apostolische Stuhl von Rom eine hohe Autorität besitzt, aber nicht über, sondern neben den andern bischöflichen Stühlen, ist also auch die so viel missbrauchte Stelle zu verstehen, in welcher Augustin die pelagianische Streitfrage für erledigt erklärt, weil die Synoden von Carthago und Mileva darüber entschieden, und der römische Stuhl diese Entscheidung gebilligt habe. Die afrikanische Kirche, wollte er sagen, habe sich gegen die pelagianische Lehre ausgesprochen, desgleichen die römische, es sei also kein Zweifel mehr, dass dieselbe mit der kirchlichen Ueberlieferung im Widerspruch stehe. „Zwei Concilien, so lauten seine Worte, wurden an den apostolischen Stuhl geschickt, von dort kamen auch Rescripte; die Sache ist zu Ende, möchte auch einmal der Irrthum zu Ende sein“ [1]). Ganz so schreibt er (ep. 190, 22) auch an Optatus, Pelagius sei von bischöflichen Concilien

---

1) Serm. 131, 10. Bekanntlich hat man später diese Stelle in der gefälschten, den Sinn völlig entstellenden Form anzuführen sich gewöhnt: „Rom hat gesprochen, die Sache ist zu Ende.“ Wie schwer einmal festgewurzelte Irrthümer auszurotten sind, zeigt der nichts weniger als infallibilistische Schriftsteller Böhringer Augustinus Stuttgart 1877, S. 194, der noch immer den Kirchenvater jenen Ausspruch thun lässt, obschon er richtig beifügt: „Aber Rom muss wahr, muss christlich, muss aus dem Herzen der Kirche gesprochen haben; sonst gilt ihm auch Rom nicht. Die Wahrheit geht ihm über Rom. Von jener unbedingten, abstrakten,

und von den Bischöfen des apostolischen Stuhles, „Papst“ Innocenz und Zosimus, verurtheilt worden. In derselben Weise redet Augustin anderswo den Pelagianer Julian an: „Was verlangst du noch eine Prüfung, die bei dem apostolischen Stuhl bereits geschehen ist, die ferner schon geschehen ist durch das bischöfliche Urtheil Palästina's, wo Pelagius, der Urheber eures Irrthums, ohne Zweifel verdammt worden wäre, wenn er eure Dogmen nicht verdammt hätte? Verdammt ist also die Häresie von den Bischöfen, und nicht weiter zu prüfen, sondern von den christlichen Gewalthabern zu unterdrücken“ [1]. Wiederum fragt Augustin nach Anführung einer Reihe von Autoritäten, ob Julian dieselben verachten wolle, weil sie sämmtlich dem Occident angehörten. Aber der Erdtheil müsse ihm genügen, in welchem der erste Apostel gestorben sei. Wenn er auf den Vorsteher jener Kirche, Innocenz hätte hören wollen, so wäre er nicht Pelagianer geworden. Derselbe habe den Afrikanern nichts anderes antworten können, als was von Alters her der apostolische und römische Stuhl mit den übrigen Kirchen festhalte. Und dennoch beschuldige er nun den Zosimus, dass er der apostolischen Lehre und der seines Vorgängers nicht widersprechen wolle. Derselbe lehre nichts anderes als die citirten Autoritäten, denen er der Zeit nach folge, dem Range nach vorangehe [2]. Jene Autoritäten, denen Zosimus dem Range nach (loco) vorangehe, waren Ambrosius, Hilarius und andere Inhaber minder angesehener abendländischer Bischofsstühle, als der von Rom. Darum sagt er auch, die orientalische Kirche würde nie an den Bischof von Carthago mit

---

absoluten Unterwerfung unter Rom im modernen Sinne des Wortes weiss er nichts und mit ihm die ganze afrikanische Kirche nichts.“

1) Op. imp. c. Jul. II, 103. Es ist characteristisch, dass bei Cardoni De Rom. Pont. Infallibil. Romae 1870, p. 45 (die Schrift, welche dem vaticanischen Concil als „wissenschaftliche“ Grundlage diente) der Satz, welcher von dem „bischöflichen Urtheil Palästina's“ handelt, ohne jede Andeutung einer Lücke weggelassen, die Stelle also wieder gefälscht ist, und auf Grund dieser Fälschung gesagt wird, A. schreibe dem ap. Stuhle hier „eine unbegrenzte und unumschränkte Autorität“ zu, und erkläre das Urtheil des Papstes für allein ausreichend.

2) c. Julian. lib. 1. c. 4, n. 13.

Umgehung des von Rom geschrieben haben[1]), [weil nämlich dieser die Spitze des abendländischen Episkopates bildete]. Ebenso fasst Augustin das Verhältniss des römischen Bischofes zu den übrigen, wenn er Eingangs seiner Schrift „gegen die beiden Briefe der Pelagianer“ (1, 1) an den „Papst“ Bonifazius schreibt, er habe immer nur Gutes von ihm gehört, nun aber habe auch der von Rom zurückkehrende Alypius ihm berichtet, Bonifaz sei durchaus nicht stolz, obwohl er an höherer Stelle das bischöfliche Amt bekleide. Er besorgt darum auch willig ein von dem „ehrwürdigsten Papst“ Zosimus, „dem Bischof des apostolischen Stuhles“ ihm zu Cäsarea in Mauretanien aufgetragenes Commissorium (ep. 190, 1).

Der Schein, als wisse er um eine monarchische Einrichtung der Gesammtkirche, um ein Papstthum, im Widerspruch zu den mitgetheilten und zahlreichen ähnlichen Aeusserungen, erweckt Augustin nur durch ein paar Stellen, an denen er wie Cyprian und Optatus von dem Stuhle Petri spricht. Allein hier ist die Abweichung von seiner gewöhnlichen Auffassung nur eine scheinbare und bloss in der Ausdrucksweise begründete. Zunächst ist zu bemerken, dass es gerade ein Lieblingsgedanke bei Augustinus ist, Petrus, wo er eine einzigartige Stellung in den Evangelien einnimmt, als Repräsentanten der Gesammtkirche, als ihre Personification aufzufassen, so dass also die betreffenden Worte nicht Einem Menschen, sondern der Kirche als Gesammtheit, nur in Einem um der Einheit willen vorgestellt, gelten würden. Petrus war es unter den Aposteln gemäss Augustin, der die ganze Kirche repräsentirte (totius ecclesiae meruit gestare personam)[2]). Mit Petrus beginnt darum auch nach ihm das bischöfliche Amt, der „Stuhl Petri“ bildet den Anfang der bischöflichen Succession in der Kirche. Werden wir Bedenken tragen, fragt er[3]), in einer Kirche zu sein, die „vom

1) c. Crescon. III, 38.

2) Serm. 295, 1; vgl. serm. 76, 1; de agone Christi c. 30; in Ps. 108, 1. 18; tract. in Joan. 124, 5; retract. 1, 21 u. s. w. Dieselbe Idee von der Einheit der Kirche findet August. oft, wie Serm. 125, 6, ausgesprochen in der Heilung nur Eines Kranken durch den Engel im Teiche Bethesda.

3) De utilit. credendi n. 35.

apostolischen Stuhle an“ durch die Succession der Bischöfe die höchste Autorität erlangt hat? Und fast mit denselben Worten erklärt er anderswo: es hält mich in der Kirche die Uebereinstimmung der Völker die Succession der Bischöfe „vom Stuhle des Petrus selbst an“ bis zum gegenwärtigen Episkopate[1]). Der Stuhl Petri ist sonach laut Augustin der Ausgangspunkt für den gesammten durch die Kirche verbreiteten Episkopat, womit dann selbstverständlich gegeben ist, dass der römische Stuhl sich nicht wesentlich über die andern bischöflichen Stühle erhebt; er bildet den Anfangsring einer sich stets fortsetzenden Kette. Handelt es sich weiter darum, die ununterbrochene Succession in der Kirche nachzuweisen, so ist es am einfachsten, dies an dem römischen Stuhle selbst zu thun, also zu zeigen, wie hier ein Bischof dem andern gefolgt sei bis zu Petrus zurück. Darum schreibt Augustin ep. 53, 2 gegen die Donatisten, wenn die Aufeinanderfolge der Bischöfe in Betracht gezogen werde, so sei es sicher und heilsam, von Petrus selbst an zu zählen, zu dem als die ganze Kirche darstellend (totius ecclesiae figuram gerenti) der Herr gesprochen: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Ihm sei Linus, dann Clemens, Anaclet u. s. w. gefolgt bis auf den gegenwärtigen Anastasius. In dieser Bischofsreihe finde sich kein Donatist. Ein solcher stehe überhaupt keiner Kirche vor, an welche die Apostel geschrieben hätten. Derselbe Gedanke begegnet uns in dem gegen die Donatisten gerichteten Gedichte. Zählt die Bischöfe „von dem Stuhle des Petrus selbst an“; das ist der Fels, welchen die Pforten der Hölle nicht besiegen[2]). Am meisten nähern sich die letzten Stellen der Auffassung, als ob dem römischen Stuhle eine andere Stellung als die eines angesehenen bischöflichen Stuhles eingeräumt würde. Aber wenn man bedenkt, dass nach augustinischer Auffassung Petrus die Personification der ganzen Kirche, sein Stuhl der Ausgangspunkt

---

1) c. ep. fundam. p. 111. Es heisst darum auch c. Crescon. III, 18 in der Mehrzahl: ab ipsis apostolorum sedibus.

2) Ps. c. part. Donat. p. 30 Migne: Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, | Et in ordine illo patrum quis cui successit videte, | Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.

der allenthalben in der Kirche vorhandenen bischöflichen Succession ist, so kann er unter der Unüberwindlichkeit des Felsen nur an den ewigen Fortbestand der bischöflichen Succession und der dadurch bedingten Kirche gedacht haben, nicht an die ewige Dauer und Unbeflecktheit des römischen Stuhles als einer ganz besondern Institution.

Dass seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, seit der beginnenden Entwicklung des Ehren- oder Autoritäts-Primates der römischen Kirche zu einer päpstlichen Oberherrschaft über die Bischöfe ein Zwiespalt sich herausstellte zwischen den Ansprüchen und Tendenzen des römischen Stuhles und den ererbten Anschauungen der Kirche, ist also unleugbar. Diese Thatsache bildet aber wieder nur einen Beweis dafür, dass dasjenige, was Rom fortan erstrebte, eine verhängnissvolle Neuerung war, welche schon damals in ahnenden Geistern die düstersten Befürchtungen erwecken musste.

Register.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.